

Μεθοδολογικά ερωτήματα της σύγχρονης ψυχαναλυτικής θεωρίας της θρησκείας

Γ.Ν. Γκότσης*

Περίληψη

Σκοπός της παρούσης εργασίας είναι η συνοπτική επισκόπηση της σχετικής επιστημονικής συζήτησης που αφορά τις κατ' ε-ξοχήν ψυχολογικές διαστάσεις του θρησκευτικού φαινομένου. Η βασική προβληματική του εν λόγω εγχειρήματος θεμελιώνεται στην προτεινόμενη διάκριση μεταξύ δύο ανταγωνιστικών, ασυμ-βάτων και μη αναγώγιμων προγραμμάτων, ενός δομικού υποδείγ-ματος των ενορμήσεων, η απαρχή του οποίου παραπέμπει στα γραπτά του Freud, και ενός σχεσιακού υποδείγματος, αναπτυ-χθέντος στα πλαίσια της βρετανικής σχολής αντικειμενοτρόπων σχέσεων. Εξετάζονται ως εκ τούτου οι ποικίλες εκδοχές και δια-φορετικές διατυπώσεις του προβλήματος, με ιδιαίτερη έμφαση στην ψυχαναλυτική διερμηνευση της θρησκευτικής εμπειρίας.

Εισαγωγικές παρατηρήσεις: Σύγχρονη φιλοσοφία της επιστήμης και ψυχολογία

Το μέγιστο τμήμα της ψυχαναλυτικής διερεύνησης του θρη-σκευτικού φαινομένου έχει διεξαχθεί από την έναρξή της σε με-θοδολογικά πλαίσια, στα οποία κυρίαρχη θέση επέχει η προβλη-ματική των θεμελιωτών της ψυχανάλυσης και της σύγχρονης ψυ-

* Διδάκτωρ Οικονομικών και Πολιτικών Επιστημών του Πανεπιστημίου Αθηνών.

χολογίας. Οι ως άνω αναλυτικές οριοθετήσεις απέβησαν ιδιαιτέρως πρόσφορες για μία πρώτη συστηματική θεώρηση των ψυχολογικών διαστάσεων της θρησκευτικής εμπειρίας, καθώς τούτο μαρτυρείται από πλήθος συγγραφικής εργασίας και σχετικής ερευνητικής συνεισφοράς¹. Η έρευνα αυτή στοχεύει στην επιστημονική προσέγγιση των καταβολών του θρησκευτικού βιώματος ως δυναμικής καταστατικής αρχής συγκρότησης του υποκειμένου στο επίπεδο, τόσο του ατομικού ψυχισμού, όσο και των κοινωνικών εκδηλώσεών του². Οι μεθοδολογικές αυτές δεσμεύσεις προσφέρουν το ευρύτερο υπόβαθρο θεμελίωσης μεταγενέστερων ή και πλέον πρόσφατων υποδειγμάτων ψυχαναλυτικής κατανόησης της θρησκείας στη βάση μιας μερικής αναθεώρησης του δομικού πυρήνα της πρώτης ψυχαναλυτικής θεωρίας.

Σε αντίθεση προς την παραδοσιακή φροϋδική θεωρία, η οποία επικέντρωσε το αναλυτικό ενδιαφέρον της στη δομή των ατομικών ενορμήσεων, μία σειρά συγχρόνων προσεγγίσεων της υποκειμενικότητας εντάσσει τη δόμηση του εαυτού στα όρια αλληλόδρασεων διατομικών εμπειριών. Η λογική της διυποκειμενικής αλληλεξάρτησης αντικαθιστά πλέον τον ατομικό ψυχισμό ως ευριστικά ταυτοποιητικό σύστημα ενορμήσεων (Freud) ή αρχετυπικών δυνάμεων (Jung), καθώς οι ψυχοπαθολογικές αποκλίσεις συνάγονται κατά κύριο λόγο από διαστρεβλώσεις διατομικών διαδράσεων παρά από τη διακρίβωση συγκρούσεων που προκύπτουν από την απώθηση επιθυμητικού δυναμικού. Είναι προφανές ότι η εγγενής λογική κατασκευής αναλόγων υποδειγμάτων προβαίνει στη μετατόπιση της αναλυτικής οπτικής από το μεμονωμένο άτομο ή την εξατομικευμένη περίπτωση στις διαδικασίες αλληλόδρασης, αποδίδοντας ιδιαίτερη έμφαση στη συνάρθρωση του εαυτού ως μορφώματος εσωτερικευμένων διαπροσωπικών επεισοδίων³. Η εσωτερίκευση αυτών των προτύπων αλληλόδρασης (patterns of interaction) και όχι η διάρθρωση των βιολογικών ενορμήσεων είναι εκείνη που εκφράζεται, πέραν της καθημερινής πρακτικής συμπεριφοράς, σε συμβολικές μετουσιώσεις όπως η πίστη, η θρησκεία και η θρησκευτική αδιαφορία. Τα μεταφροϋδικά αυτά υποδείγματα εντάσσουν την ψυχανάλυση στα όρια ευρύτερων επιστημολογικών ανακατατάξεων που συντελούνται στη σύγχρονη γνωσιοθεωρία με χρήση γενικευμένων μοντέλων τύπου Heisenberg, στα οποία το πρόβλημα θεμελίωσης των επιστημών δε διεξάγεται πλέον σε ατομικιστικούς όρους. Αντιθέτως, απαιτείται η κατασκευή υποδειγμάτων αλληλόδρασης, στα οποία διασπάται η ενότητα της γνωστικής σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου με άξονα την προ-

σφυγή σε μία γενική συστημική θεώρηση ή ακόμη την επίκληση μιας έννοιας σχεσιακής (relational) και όχι αυτοαναφορικής υποκειμενικότητας. Στόχος αυτού του εγχειρήματος είναι η υπέρβαση, όχι μόνο του επιστημολογικού ντετερμινισμού, αλλά και της νευτώνειας εξατομίκευσης κατά την ανάλυση καθολικών φαινομένων με διαχρονική και διαπολιτισμική εγκυρότητα όπως το θρησκευτικό φαινόμενο⁴.

1. Η κλασική προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου: Freud και Jung

Το φρουϊδικό έργο σε όλη την ευρύτητά του, μας προσφέρει μία σειρά ορθολογικών εκτιμήσεων του προβλήματος των ιστορικοπολιτισμικών καταβολών του θρησκευτικού φαινομένου, με γνώμονα την ειδικότερη διαπίστωση ότι το θρησκευτικό φαινόμενο αποτελεί συμπτωματική εκδήλωση της ανωριμότητας των ατομικών και συλλογικών συμπεριφορών του ανθρώπινου είδους. Ως υπόλειμμα και κατάλοιπο υποδεέστερων φάσεων της διαχρονικής εξέλιξης της ανθρωπότητας, μαρτυρεί μία μορφή αναζήτησης η οποία προσιδιάζει σε μή αυστηρώς εκλογικευμένες θεωρήσεις του κόσμου και της κοινωνίας. Η κριτική προσέγγιση αυτής της θεμελιώδους ανθρώπινης εμπειρίας συνιστά για τον Freud, όχι μόνο ορθολογική μεθοδολογική στάση, αλλά και ουσιαστική κανονιστική απαίτηση μιας ερευνητικής προοπτικής που διέπεται από τις επιταγές του Ορθού Λόγου. Η ψυχαναλυτική θεωρία δεν αποτελεί ως εκ τούτου ουδέτερη ερμηνευτική επιλογή, αλλά σύζευξη ορθολογικών αξιωμάτων και κανόνων, που επιδιώκουν να διευρύνουν την εμπειρική γνώση του όντος, δεισδύοντας στα υπαρκτικά βάθη του ασύνειδου ψυχισμού και αντικαθιστώντας προγενέστερες μηχανιστικές αντιλήψεις για την υφή των ψυχικών διεργασιών. Η ψυχανάλυση καλείται πλέον να υλοποιήσει το ευρύτερο διαφωτιστικό πρόταγμα της αντικατάστασης της θρησκείας από την εσωτερη λογική της επιστημονικής αναζήτησης στα όρια του πειραματικού αμφιβάλλειν, συμβάλλοντας στην απόπειρα εκλογίκευσης των ασύνειδων διαστάσεων ενός ευρύτατα διαδεδομένου φαινομένου όπως το θρησκευτικό. Κατά συνέπεια, στη διάρθρωση της φρουϊδικής θεωρίας υπεισέρχεται μία πολλαπλότητα ερμηνευτικών κριτηρίων, τα οποία απεικονίζουν, τόσο τη γενικότερη κατάσταση της διανόησης της καμπής του δεκάτου ενάτου αιώνα όπως και

το ευρύτερο κλίμα των συναφών επιστημονικών συζητήσεων⁵, όσο και τις ειδικότερες γνωσιοθεωρητικές βεβαιότητες αναφορικά προς το χαρακτήρα και τους στόχους του επιστημονικού εγχειρήματος εν γένει⁶. Από την άποψη αυτή, η φροϋδική ανάλυση ως ολοκληρωμένη θεωρητική κατασκευή δε δομείται ανεξάρτητα από τις συνθήκες και τις ιδιαιτερότητες της επιστημονικής προβληματικής μιας δεδομένης εποχής της οποίας συνιστά κατ' εξοχήν αντιπροσωπευτικό επίτευγμα. Εν τούτοις, παρά τις αιτιάσεις αυτές, η κυοφορία των ερμηνευτικών της προτάσεων και των αναλυτικών της υποδείξεων είναι αναμφιβόλως σημαντική και το πεδίο εφαρμογών της ιδιαίτερος εκτενές⁷.

I. Η φροϋδική διαπραγμάτευση του θρησκευτικού φαινομένου εστιάζεται σε μία σειρά επί μέρους κριτικών, οι οποίες διαρθρώνονται σε διαδοχικά επίπεδα ανάλυσης του προβλήματος των καταβολών και της πολιτισμικής σημασίας κάθε θρησκευτικής θεωρήσης. Για την οπτική του *Τοτέμ και Ταμπού*⁸, η θρησκεία ως μορφή ψυχαναγκαστικής νεύρωσης, υποδηλώνει μία συμβολική προσπάθεια απαλοιφής ή διευθέτησης μίας συλλογικής ενοχής, η οποία εκπηγάζει από τη διαιώνιση των ασύνειδων αναπαραστάσεων των σχετικών προς τη διάπραξη ενός πατροκτονικού εγκλήματος. Πρόκειται για ένα πραγματικό γεγονός η τέλεση του οποίου ανευρίσκεται στα αρχαία βάθη της αρχέγονης, πρωταρχικής ορδής και που είχε ως επακόλουθο την εξιδανίκευση του προσώπου του φονευθέντος και την απόδοση σ' αυτό θεϊκών ιδιοτήτων. Ο πατριάρχης της μυθικής αυτής φυλής αναγορεύεται πλέον σε υπερβατική θεότητα, η οποία περιβάλλεται με την αυθεντία της λατρευτικής εκείνης εγκυρότητας που απαιτεί ολοκληρωτική αποδοχή και καθολική αναγνώριση. Η λανθάνουσα διαχρονική δυναμική αυτών των αρχαϊκών αναπαραστάσεων ενεργοποιείται εκ νέου ως συγκρουσιακό οιδιπόδειο βίωμα στις πρώιμες φάσεις της ανάπτυξης της ανθρώπινης προσωπικότητας, κατά τη διάρκεια των οποίων εντοπίζεται η υποκειμενική ψυχολογική απαρχή κάθε θρησκευτικής εννοημάτων της ζωής. Εξάλλου, αυτή η ενοχική συνείδηση την οποία αποκομίζει ο άνθρωπος στα όρια των οιδιπόδειων συγκρούσεων, συμβάλλει, μέσω της επανάληψης ενός τελετουργικού τυπικού και της συμβολικής ταύτισης προς την εξιδανικευθείσα πατρική *imago*⁹, στη διαμόρφωση των υποκειμενικών διαστάσεων της θρησκευτικής εμπειρίας. Οι υπαρκτικές καταβολές του θρησκευτικού φαινομένου πρέπει κατά τον Freud να αναζητηθούν στη φύση των ίδιων των ενστικτωδών εννομήσεων στα όρια μιας ψυχοδυναμικής ερμηνευτικής του ιερού.

II. Εν τούτοις, σε μεταγενέστερο τμήμα του φροϋδικού έργου, διαφαίνεται μία μερική μετατόπιση της κεντρικής προβληματικής που διατυπώνεται σε προγενέστερα κείμενα. Ήδη στο *Μέλλον μιας αυταπάτης*¹⁰ η θρησκεία καθίσταται πρωταρχική αποτρεπτική δύναμη του ανθρωπίνου δέους και των συναφών αισθημάτων ανασφάλειας και φόβου απέναντι σε μία εχθρική και αντίπαλη φύση. Αυτή ακριβώς η προσωποποίηση της φυσικής τάξης, δηλαδή η απόδοση υπερβατικών ιδιωμάτων στις φυσικές δυνάμεις, απομακρύνει τους διάχυτους φόβους τους οποίους προκαλεί η αβεβαιότητα μέσα σε ένα αντίξοο και αδυσώπητο φυσικό περιβάλλον και οδηγεί στη βαθμιαία συνδιαλλαγή ανθρώπου και κόσμου, κατ' ουσίαν στον προοδευτικό εξανθρωπισμό του κοινωνικού κόσμου¹¹. Αλλά η κοινωνική σημαντική του θρησκευτικού φαινομένου υπερβαίνει σαφώς τα στενά όρια των πρωτόγονων κοινοτήτων και προσλαμβάνει προοδευτικά διαπολιτισμική και διιστορική σημασία. Η καθολικότητα των θρησκευτικών παραστάσεων ερμηνεύεται με γνώμονα τις υπαρκτικές, αλλά και κοινωνικές διαστάσεις της συμβολικής του ιερού. Κάθε θρησκευτική ερμηνεία υπαινίσσεται τη δυνατότητα πλήρωσης ενός μεταφυσικού τέλους, στα όρια του οποίου ανακεφαλαιώνεται ένα σύστημα θρησκευτικών δοξασιών και διδαχών, που στοχεύουν στην επιδίωξη της διασφάλισης της ευτυχίας εκτός του κόσμου. Η θρησκεία συμβάλλει ως εκ τούτου στην εξομάλυνση των ψυχολογικών διαταραχών, τις οποίες ενισχύει ο φόβος του τερματισμού της ζωής, προσφέροντας στον άνθρωπο την ιδέα της μεταθανάτιας διαιώνισης της ύπαρξης, της συνέχισης του είναι μετά το πέρας των βιολογικών λειτουργιών. Με τον τρόπο αυτό επέρχεται η εξοικείωση προς το αναπόφευκτο πέρας κάθε βιολογικής οντότητας μέσω της ψευδαίσθησης της αθανασίας. Η τελευταία συνιστά τον αναγκαίο όρο καταλλαγής μεταξύ της επιθυμίας για υπαρκτική διάσωση της προσωπικότητας και της αδήριτης αναγκαιότητας στην οποία υπόκειται το ανθρωπινό είδος. Πέραν τούτου, η θρησκεία ως κοινωνική συμβολική διενεργεί κατά τον Freud τη συμπιλίωση ανθρώπου και κοινωνικής πραγματικότητας, προτρέποντας προς την κατεύθυνση της παραίτησης από την ικανοποίηση των ενστικτωδών τάσεων χάριν της ανάγκης προαγωγής μορφών κοινωνικής συμβίωσης. Τούτο επιτυγχάνεται μέσω της καλλιέργειας εσωτερικών διαρθρωτικών οντοτήτων και δομών που στοχεύουν στο συμβολικό διακανονισμό των κοινωνικών και λοιπών διατομικών σχέσεων¹². Είναι γεγονός ότι η θρησκεία δεν επέχει απλώς και μόνο τη θέση ενός κοινωνικού υπέρ-εγώ· επιπροσθέτως συμβάλλει στην άμβλυνση της δυναμικής

της ματαίωσης των επιθυμιών και στην αποσόβηση της πιθανής ατομικής δυσφορίας μέσω της καθιέρωσης ενός δικτύου συμβολικών ανταμοιβών, που αντισταθμίζουν την καταπιεστική υφή της κοινωνικής θέσμησης. Απ' αυτή την άποψη η θρησκεία συνιστά θεμελιώδη παράμετρο διατήρησης της υφιστάμενης πολιτισμικής τάξης¹³, στο βαθμό που διευκολύνει την εξοικείωση του ανθρώπου προς τις συμβολικές απαιτήσεις της κοινωνίας και ελαχιστοποιεί τις πιθανότητες επιστροφής στο χάος, την απρόσωπη κυριαρχία των ενορμήσεων, την κατάλυση των προϋποθέσεων της κοινωνικής συμβίωσης¹⁴. Η αναντίρρητη όμως πραγματικότητα της συνεχούς βελτίωσης της ποιότητας του κοινωνικού δεσμού, συνηγορεί υπέρ της διαπίστωσης ότι η κοινωνική λειτουργικότητα του θρησκευτικού φαινομένου υποχωρεί προοδευτικά, καθώς οι θρησκευτικές νοσηματοδοτήσεις της ζωής αποτελούν αρνητική συνάρτηση του πολιτιστικού επιπέδου¹⁵, προς όφελος νέων εκλογικευμένων θεωρήσεων του κοινωνικού και του ατομικού¹⁶. Τούτο ισοδυναμεί προς τη γενίκευση του αιτήματος υπέρβασης των θρησκευτικών στάσεων έναντι του κόσμου, στα πλαίσια της κατίσχυσης του ορθού λόγου και της εκδήλωσης της κοινωνικής δυναμικής του¹⁷, εκ παραλλήλου προς την αναγόρευση της αυτόνομης ηθικότητας, αντί της εκκλησιαστικής αυθεντίας, σε καταστατική αρχή συγκρότησης του υποκειμένου των ενορμήσεων.

III. Σε αντίθεση με τον Freud, ο οποίος προέταξε την ανάγκη υπέρβασης του θρησκευτικού φαινομένου μέσω της καλλιέργειας νέων μορφών ηθικής συνείδησης αυτονομημένης από την κυριαρχία του θεολογικο-δογματικού στοιχείου, καθώς και μέσω νέων εκλογικευμένων κοσμοσυλλήψεων στη βάση μιας επιστημονικής ερμηνείας του κόσμου, ο Jung έθεσε ως στόχο τον ουσιαστικό μετασχηματισμό της θρησκείας σε μία καθολική μορφή σοφίας στα όρια μιας οικουμενικής συμβολικής με διαχρονική εγκυρότητα¹⁸. Η θρησκεία κατά τον Jung συνιστά τον παραδοσιακό φορέα της διαδικασίας εξατομίκευσης¹⁹, στη βάση της επίκλησης μιας αρχετυπικής συμβολικής, η οποία αποκαλύπτει τις ουσιαστικότερες ασύνειδες πτυχές του ατομικού και συλλογικού ψυχισμού²⁰. Η κοινωνική σημασία του θρησκευτικού φαινομένου έγκειται στην πρωταρχική συνειδητοποίηση του υπαρκτικού βάθους της ανθρώπινης συμβίωσης – η ενδοσκόπηση ως αναζήτηση υπαρκτικού νοήματος εγγράφεται στα πλαίσια εκείνης της σωτηριολογικής θεραπευτικής, την οποία προάγει το κοινά αποδεκτό τελετουργικό τυπικό των θρησκειών²¹. Η λειτουργία αυτή διασπάται στα όρια των

νέων μορφών θρησκευτικής εμπειρίας που χαρακτηρίζουν τις μοντέρνες, εκκοσμικευμένες κοινωνίες: στις τελευταίες επικρατεί η γενίκευση της απώλειας των καθολικών ανθρωπίνων αναζητήσεων και η κατάπτωση της λυτρωτικής εκείνης δυναμικής, την οποία ενέκλειε η αρχετυπική συγκρότηση των θρησκευτικών παραστάσεων. Καθήκον και κύριο μέλημα της αναλυτικής εργασίας καθίσταται πλέον, όχι απλώς η θεραπευτική διαύγηση των αιτίων των νευρωτικών διαταραχών, αλλά επί πλέον και η προοδευτική διασάφηση του θρησκευτικού βιώματος και της διατομικής σημασίας του. Ο αναλυτικός λόγος κατά την προσπάθεια επίτευξης της ως άνω στοχοθεσίας προσλαμβάνει τη μορφή μιας καθολικής υπερβατολογικής συμβολικής, η οποία προβάλλει ως τελικό στόχο το ιδεώδες της ψυχικής αρτιότητας και υπαρκτικής πληρότητας, την οποία διασφαλίζει η εναρμόνιση προς μία κοσμική ευρυθμία. Και τούτο διότι η δυναμική κάθε ενδότερης αρχετυπικής λειτουργίας δεν παύει να αποκαλύπτεται δια μέσου ποικίλων φανερώσεων της εσωτερικής ζωής του υποκειμένου – συμβόλων, ονείρων και λοιπών δαισθαντικών εμπειριών²².

2. Σύγχρονες ορθολογικές ανακατασκευές του κλασικού παραδείγματος στην ψυχολογία της θρησκείας

Οι σύγχρονες προσεγγίσεις του θρησκευτικού φαινομένου θεμελιώνονται σε διαφορετικές μεθοδολογικές προϋποθέσεις εν σχέσει προς το ορθόδοξο φροϋδικό υπόδειγμα, στο βαθμό που σχετίζονται προς τροποποιήσεις και μετασχηματισμούς της δόμησης του υποκειμένου των ενορμήσεων²³. Τα νέα αυτά αναλυτικά υποδείγματα συμπεριλαμβάνουν μία θεωρία της διαδικασίας συγκρότησης του εαυτού και μία διαπραγμάτευση της φύσης των νευρωτικών αποκλίσεων από το πρότυπο ψυχικής υγείας, με άμεση συνέπεια τον επαναπροσανατολισμό της έρευνας στο πεδίο της ψυχολογικής ερμηνείας του ιερού. Τα εν λόγω υποδείγματα αντιλαμβάνονται τη νευρωτική διαταραχή, όχι τόσο ως ατομική παθολογική παρέκκλιση και εξατομικευμένη υπόθεση, όσο πρώτιστα ως δυσλειτουργία της υποκειμενικής ταυτότητας στα όρια παθολογικών διατομικών επιδράσεων. Εκκινώντας από βασικές αναθεωρήσεις της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής από τη βρετανική σχολή της θεωρίας αντικειμενοτρόπων σχέσεων (object relations theory, στα πλαίσια της οποίας εξέχουσα θέση κατέχει το έργο

του W.R.D. Fairbairn)²⁴ και επαναδιατυπώσεις της βασικής αυτής προβληματικής από αναλυτές όπως ο Η. Kohut²⁵, τα μεταγενέστερα αυτά υποδείγματα κατανόησης του μηχανισμού της μεταβίβασης (transference), συμβάλλουν στη μετατόπιση του αναλυτικού ενδιαφέροντος της ψυχαναλυτικής μελέτης της θρησκείας. Με βάση τις ως άνω επανεκτιμήσεις και συνεπώς προς τις εν λόγω προϋποθέσεις, ο ψυχαναλυτικός λόγος οφείλει να προβεί στον επαναπροσδιορισμό της θρησκείας, όχι πρωταρχικά ως άμυνας κατά των αποσταθεροποιητικών εκδηλώσεων της συνεχούς ικανοποίησης των ενστικτωδών τάσεων ή ως απλής φανέρωσης της δυναμικής εσωτερικευμένων αντικειμένων, αλλά κυρίως ως σχέσης συστατικής του υποκειμένου δηλαδή ως αναφορικής υποδήλωσης της σφαίρας του ιερού ή ενός υπερβατικού πεδίου, πέραν των φαινομένων της αισθητής πραγματικότητας²⁶. Κατά κύριο λόγο, βασικό μέλημα της ψυχαναλυτικής διερεύνησης της θρησκείας αποτελεί η διερμήνευση των τρόπων συμφώνως προς τους οποίους η θρησκευτική εννοημάτωση της ζωής, διαμεσολαβημένη μέσω ενός πλέγματος πεποιθήσεων, θρησκευτικών εμπειριών, ατομικών στάσεων και πρακτικών, αντανακλά τη δυναμική του τρόπου συγκρότησης του υποκειμένου, δηλαδή απεικονίζει τη δομική μορφολογία εκείνων των εσωτερικευμένων σχέσεων που διαμορφώνουν αυτή την ίδια την ατομική ταυτότητα²⁷.

Οι συνέπειες αυτών των επισημάνσεων είναι ιδιαίτερες σημαντικές· και τούτο διότι η προέλευση και η απαρχή του θρησκευτικού φαινομένου δε θα πρέπει να αναζητηθεί στην ανάγκη φαντασιακής πλήρωσης του αισθήματος δυσφορίας που επιβάλλουν οι πολιτισμικές ματαιώσεις και απωθήσεις, αλλά ούτε απλώς και μόνο στις ιδιομορφίες της διαδικασίας εδραίωσης εσώτερων αντικειμενοτρόπων παραστάσεων. Αντιθέτως, οι καταβολές αυτού του φαινομένου συνδέονται αναπόσπαστα προς την αναφορική δυναμική ενός υπαρξιακού πυρήνα της υποκειμενικότητας, δηλαδή προς την πραγματική ατομική ανάγκη να συγκροτηθεί ο εαυτός στα όρια ενός δικτύου υπαρκτικών σχέσεων. Εάν ως εκ τούτου υποτεθεί ότι δευτερευόντως η σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών ρυθμιστικών αρχών και πρωτίστως οι αντινομίες κατά το σχηματισμό υπαρκτικής ταυτότητας συνιστούν ενεργούμενες εκδηλώσεις κατά τη μεταβίβαση, τότε είναι λογικό να δεχθούμε ότι αυτή η ταυτότητα καθορίζεται, όχι μόνον από τον τρόπο συναρμογής των εμπειριών, αλλά και από τη δόμηση των θεμελιωδών ατομικών προτύπων αλληλόδρασης²⁸. Η ιδέα και η έννοια του θεού προσλαμβάνει στα πλαίσια αυτά υποκειμενική σημασία, στο μέτρο

που συμβάλλει στη διαμόρφωση της προσωπικής ταυτότητας και στην ανάδυση της υποκειμενικής ετερότητας.

I. Μία πρώτη λεπτομερής και εξαντλητική επισκόπηση της φροϋδικής προσέγγισης της θρησκείας επιχειρείται από τον W. Meissner²⁹ με βάση τις ακόλουθες μεθοδολογικές και εννοιολογικές επισημάνσεις: α) Την εφαρμογή ψυχαναλυτικών κριτηρίων προς διασάφηση της σκεπτικιστικής στάσης του Freud έναντι του θρησκευτικού φαινομένου³⁰, β) την αναγνώριση της σημασίας μεταφροϋδικών εξελίξεων στην ψυχαναλυτική προβληματική (με εμφανή την επίδραση του H. Hartmann)³¹ βάσει των οποίων η θρησκεία ενδέχεται να μη συνιστά νευρωτική εκδήλωση, αλλ' αντιθέτως δυνατότητα ατομικής προσαρμογής στις διευρυνόμενες κοινωνικές απαιτήσεις³², και γ) την παραδοχή ότι η θρησκεία αντιπροσωπεύει κατ' εξοχήν ό,τι ο D.W. Winnicott αποκαλεί μεταβατικά (transitional) φαινόμενα³³, με αποτέλεσμα να διαδραματίζει ένα ιδιαίτερος σημαντικό ρόλο στην εκτύλιξη κάθε ατομικής βιογραφίας. Η περαιτέρω διαπραγμάτευση του προβλήματος σε όρους της διαδικασίας σύστασης αντικειμενοτρόπων σχέσεων, οφείλεται μεταξύ άλλων στην A.M. Rizzuto³⁴, βασικό στόχο της οποίας αποτέλεσε η διακρίβωση των πιθανών απαρχών των εξατομικευμένων υποκειμενικών αναπαραστάσεων περί του θεού. Συνοψίζοντας τα συμπεράσματα των εμπειρικών ερευνών της Rizzuto που προέκυψαν από την κλινική εξέταση των θρησκευτικών πεποιθήσεων αρκετών ασθενών, καταλήγουμε στη διατύπωση των ακόλουθων υποθέσεων: α) Η εσωτερίκευση των αλληλοδράσεων ανθρώπου και περιβάλλοντος κατά την παιδική ηλικία καθίσταται δυνατή με γνώμονα μία πολλαπλότητα υποκειμενικών αναπαραστάσεων του αντικειμενικού κόσμου, β) αυτές οι διακριτές ενθυμήσεις συνθέτουν πλέγματα αναπαραστάσεων της πραγματικότητας με υψηλότερο βαθμό συνθετότητας, γ) η ιδέα του θεού αποκτά, στα όρια της παιδικής υπαρξιακής ερωτηματοθεσίας, μία καθαρώς υποστηρικτική λειτουργικότητα, αναγκαία για μία πρωταρχική σχηματοποίηση της επίγνωσης της θέσης του ανθρώπου στον κόσμο, και δ) η παράσταση του θεού προκύπτει ως συνέπεια της διαδικασίας αναγωγής των επί μέρους αντικειμενοτρόπων παραστάσεων που οριοθετούν τη σφαίρα των παιδικών εμπειριών σε ένα συναφή εσώτερο κόσμο αντικειμένων. Η δημιουργία της θεϊκής imago οφείλεται στο ποικίλο αναπαραστατικό υλικό που εκπηγάζει από τις απεικονίσιμες προσλήψεις πρωταρχικών αντικειμένων³⁵. Είναι ως εκ τούτου αυτονόητο ότι οι υποκειμενικές παραστάσεις του θεού

απεικονίζουν την ευρύτητα και ιδιαιτερότητα του φάσματος των παιδικών εμπειριών και την υφή των διαδικασιών ολοκλήρωσης του εαυτού. Η θρησκεία λειτουργεί, τόσο ως θεμελιώδης συνεκτική δύναμη της πολλαπλότητας των ατομικών παραστάσεων στο ψυχολογικό επίπεδο, όσο και ως γενικό ευριστικό σχήμα νοηματοδότησης της ατομικής εμπειρίας στο γνωστικό επίπεδο³⁶.

II. Ένα ιδιαιτέρως κρίσιμο πρόβλημα για τη λογική επεξεργασία του όλου επιχειρήματος, που δε διαφεύγει της προσοχής της συγγραφέως, αφορά την εξασθένηση ή και την έκπτωση της σημασίας των θρησκευτικών παραστάσεων σε μεταγενέστερες φάσεις διαμόρφωσης της προσωπικότητας. Το άτομο, κατά την πρώιμη ηλικία ωθείται στο σχηματισμό κάποιας εσωτερικής παράστασης περί θεού, με σκοπό να θέσει ένα τέλος στην ατελείωτη αλυσίδα ερωτημάτων για την ύπαρξη και τον κόσμο, όπως και για να ενοποιήσει τα ασύνδετα τμήματα βιωματικών και παραστατικών εμπειριών της παιδικής ηλικίας. Η δυναμική αυτών των διεργασιών εξακολουθεί κατά την Rizzuto να υφίσταται, παρά το γεγονός ότι ενδεχομένως το άτομο μεταγενέστερα δεν περιβάλλει αυτές τις παραστάσεις με σωτηριολογική εγκυρότητα και κατά συνέπεια δεν τις αναγορεύει σε κριτήριο αποτίμησης του κόσμου μέσω της προβολής τους σε συστήματα θρησκευτικών πεποιθήσεων. Οι παραστάσεις του θεού συνιστούν κατ' εξοχήν δυνατότητα συγκρότησης του υποκειμένου και διατηρούν την οντολογική τους θεμελίωση ακόμη και στις περιπτώσεις που δε μετατρέπονται σε αρχές εννοημάτων του ατομικού πράττειν. Η πλήρης και ολική διαγραφή αυτών των παραστάσεων ή ακριβέστερα η αυτονόμηση της πρώτης ανάδυσης του εαυτού από κάποια εικόνα περί θεού ή άλλη υπερβατικά δομημένη *imago*, είναι κατά την Rizzuto εντελώς ανέφικτη³⁷. Η ύπαρξη εν λόγω ατομικών παραστάσεων εγγράφεται στα πλαίσια μιας διαδικασίας, πλήρως διαφοροποιημένης από τη δυνατότητα μετατροπής του περιεχομένου τους σε αντικείμενο αποδοχής μιας ρυθμιστικής θρησκευτικής αξιωματικής. Σ' αυτήν την προοπτική, η έννοια του θεού ενδέχεται να μη συνιστά μόνο φαντασικό εφεύρημα, αλλά και πηγή δημιουργικής ανανέωσης των ψυχικών δυνάμεων, στο βαθμό που η προαγωγή νέων μορφών υποκειμενικής έκφρασης κρίνεται ως παράγων ψυχικής υγείας και εσωτερικής ευεξίας³⁸.

Ένα δεύτερο βασικό ερώτημα σχετίζεται με τους λόγους βιωσιμότητας ή εγκατάλειψης του τυπικού περιεχομένου των θρησκευτικών παραστάσεων. Στο σημείο αυτό η Rizzuto διατυπώνει την υπόθεση ότι οι παραστάσεις περί θεού δε διακρίνονται από

στατικότητα και έλλειψη κάθε εγγενούς δυναμικής. Αντιθέτως, είναι δυνατόν να υπόκεινται σε ποικίλες επεξεργασίες, τροποποιήσεις, συμπληρώσεις, επανερμηνείες και παντός είδους μετασχηματισμούς του δομικού πυρήνα τους σε συνάρτηση προς τον προοδευτικό εμπλουτισμό και τη διεύρυνση του κόσμου των ατομικών βιωμάτων, γεγονός που συμβάλλει στην ανανέωση αυτών των υποκειμενικών παραστάσεων. Η αναβάθμιση ή η έκπτωση των εν λόγω παραστάσεων εξαρτάται από τη δυνατότητα νέας επεξεργασίας του περιεχομένου τους ώστε αυτό να προσιδιάζει, να εναρμονίζεται ή απλώς να μη βρίσκεται σε αναντιστοιχία προς την εκάστοτε φάση ανάπτυξης του εαυτού, γεγονός που προσδιορίζει και τη συνειδητή στάση ενός ατόμου ως πιστού, σκεπτικιστή ή θρησκευτικά αδιάφορου. Σύμφωνα με την οπτική αυτή, η πίστη στο θεό ή η απουσία της εξαρτάται από τη δυνατότητα σύστασης μιας εμπειρικής ταυτότητας μεταξύ της περί θεού παράστασης μιας δεδομένης στιγμής της ατομικής ανάπτυξης και των απαραίτητων προς διατήρηση μιας επίγνωσης του εαυτού αντικειμένων και ιδιο-αναπαραστάσεων³⁹. Από την άλλη πλευρά, κάθε φάση ανάπτυξης υποδηλώνει μία αντίστοιχη κρίση θρησκευτικής πίστης, καθώς απαιτείται η συνεχής αφομοίωση του περιεχομένου των εν λόγω παραστάσεων μέσω της συστηματικής ανασυγκρότησής τους, ώστε να προσφέρουν το υλικό διαμόρφωσης νέων συλλήψεων του εαυτού⁴⁰. Σε ενάντια περίπτωση, δηλαδή όταν οι περί θεού εικόνες έχουν σχηματισθεί κατά τρόπο άκαμπο ή ανελαστικό, δηλαδή μη επιδεχόμενο νέων προσαρμογών, η εργασία της εκ νέου επεξεργασίας δε μπορεί να τελεσφορήσει, με κυριότερη επίπτωση την απόρριψή τους ως απαραίτητη προϋπόθεση για τη διασφάλιση ομαλών συνθηκών ανάπτυξης των ψυχικών λειτουργιών. Οι διεργασίες αυτές δεν υπόκεινται σε σοβαρούς χρονικούς περιορισμούς, με δεδομένη τη δυναμική συνεχή επαναμορφοποίηση της ιδέας του θεού λόγω του ευμετάβολου των σχετικών εικόνων. Οι τελευταίες είναι δυνατόν να τροποποιούνται οσάκις παρουσιάζεται μία ατομική κρίση και ως εκ τούτου να μην περιέρχονται σε αχρησία στις περιπτώσεις που ένα διευρυνόμενο φάσμα εμπειριών επιζητεί την ενσωμάτωσή του σε μία νέα αντίληψη της εξέλιξης του εαυτού. Η Rizzuto παρατηρεί ότι παρά την εξωτερική σταθερότητα της ατομικής συμπεριφοράς σε περιπτώσεις θρησκευτικής πίστης, οι εσωτερικές πτυχές του κόσμου της θρησκευτικής εμπειρίας δεν αποκλείεται να ενέχουν αντινομικές διαστάσεις, ικανές να οδηγήσουν σε μείζονος ή ελλάσσοнос σημασίας μετασχηματισμούς της περί θεού *imago* ή και σε προσαρμογές θεμελιωδών στοιχείων της⁴¹. Αυτό που υπόκειται σε μεταβολή

ή εκ νέου επεξεργασία, δεν είναι ασφαλώς το στοιχείο της δογματικής διατύπωσης ή της τελετουργικής μετοχής, αλλά η υποκειμενική του νοηματοδότηση εκ μέρους του πιστού, στη βάση νέων εμπειριών ή διαφορετικών τύπων ερωτηματοθεσιών⁴².

III. Άλλες προσεγγίσεις του ίδιου προβλήματος προσπαθούν να διαφύγουν από τις ανωτέρω εκτεθείσες προβληματικές, καθώς επιχειρούν να ανακατασκευάσουν την ατομική εικόνα περί θεού, όχι στην προοπτική που προσφέρει η θεωρία αντικειμενοτρόπων σχέσεων, αλλά με γνώμονα την υποκειμενική προσωπική εμπειρία υπό τη βιβλική έννοια⁴³. Η ψυχάνάλυση για την ανωτέρω ερευνητική προοπτική πρέπει να κατανοηθεί ως αφηγηματική ερμηνευτική ενασχόληση. Κάθε ατομική βιογραφία διαθέτει ένα δεδομένο βαθμό πληρότητας και συνθετότητας, τον οποίο οφείλει να μην αγνοήσει η ψυχαναλυτική ερμηνεία κατά τη διαύγαση πτυχών της ατομικής εξιστόρησης⁴⁴. Αυτές τις πτυχές ο ασθενής καλείται να εντάξει με λογική αφηγηματική συνάφεια στα όρια της αναλυτικής σχέσης και να τις σημασιοδοτήσει βαθμιαία ως εμπειρικά γεγονότα και όχι απλώς ως παράγωγα της απώθησης της επιθυμίας. Αυτή ακριβώς η θεώρηση της ψυχαναλυτικής πρακτικής ως αφηγηματικής διαδικασίας, επιτρέπει να συμπεριληφθεί η ερμηνεία του θρησκευτικού βιώματος στα όρια ενός μη-αναγωγικού σχήματος υπό τη φροϋδική έννοια⁴⁵. Όπως και οι προηγούμενες προσεγγίσεις, κατά τον ίδιο τρόπο και η παρούσα διευκολύνει τη διαφοροποίηση από τη φροϋδική διαπραγμάτευση της θρησκείας στη βάση μιας σαφώς οριοθετημένης, μη-ανταγωνιστικής σχέσης ψυχαναλυτικού λόγου και θρησκευτικού φαινομένου⁴⁶, διανοίγει όμως μία άλλη αναλυτική κατεύθυνση, καθώς εδράζεται σε διαφορετικές θεωρητικές προκείμενες από τις συνεισφορές των Meissner και Rizzuto.

3. Ο λόγος της κλινικής εμπειρίας και οι υποκειμενικές αναπαραστάσεις περί θεού: Η ερμηνευτική εγκυρότητα του θεωρητικού υποδείγματος

Η σημασία των ανωτέρω σχεσιακών υποδειγμάτων συγκρότησης του εαυτού για την κλινική διερεύνηση των προϋποθέσεων

διαμόρφωσης της θρησκευτικής εμπειρίας είναι σαφώς αναμφισβήτητη, καθώς η θεωρία αντικειμενοτρόπων σχέσεων καθιστά δυνατή τη συνεκτίμηση της επίδρασης παρελθόντων διαπροσωπικών επεισοδίων στα παρόντα, ισχύοντα πρότυπα αλληλόδρασης, μεταξύ των οποίων οφείλει να συγκαταριθμηθεί και η θρησκεία ως πεδίο της σχέσης προς το ιερό⁴⁷. Κατά συνέπεια, μία νέα ψυχαναλυτική προσέγγιση του θρησκευτικού φαινομένου θα πρέπει, πέραν της ανεύρεσης μιας καθαρά ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής συμβολικής σε θρησκευτικά κείμενα ή λατρευτικές εκδηλώσεις, να αποδώσει ιδιαίτερη έμφαση στην αναβίωση και εκ νέου ενεργοποίηση μιας πολυτρόπως εσωτερικευθείσης διαπροσωπικής θεματικής, η οποία δεν παύει να υπαγορεύει τη λογική και συγχρόνων μορφών θρησκευτικής εμπειρίας. Τούτο απαιτεί μία πληρέστερη διασάφηση των συνθηκών σύστασης της σχέσης με το ιερό, στη βάση της απόκτησης μιας πλέον εμπειριστατωμένης αντίληψης περί της ψυχοδυναμικής του υποκειμένου⁴⁸, την οποία μπορούμε να αποκομίσουμε κυρίως στα πλαίσια της μελέτης συγκεκριμένων κλινικών περιπτώσεων. Εάν επομένως η πρωταρχική υποκειμενική σχέση προς τις θρησκευτικές παραστάσεις κατά την παιδική ηλικία συνιστά θεμέλιο ανάδυσης της πρώιμης προσωπικής ταυτότητας, τότε είναι θεμιτό να υποθέσουμε ότι ο θεός ως ίδιο αντικείμενο της θρησκευτικής εμπειρίας, συνθέτει εκείνη την απώτατη εικόνα επί της οποίας προβάλλεται αυτή η ίδια ατομική ταυτότητα ως σύνολο βιωθέντων διατομικών περιστατικών. Κατ' ουσίαν οι περί θεού αντιλήψεις αντανakλούν την ιδιαίτερη ατομική εμπειρία της οποίας συνιστούν αναπόσπαστο τμήμα. Μία παρόμοια διαπίστωση βρίσκει την εμπειρική της επίρρωση (corroboration) στη θρησκευτική εμπειρία, τόσο του δυτικού καθολικισμού, όσο και του ασκητικού προτεσταντισμού, στην οποία απολυτοποιείται συνήθως η εικόνα ενός θεού – αδυσώπητου κριτή και τιμωρού των ανθρώπινων παρεκτροπών και παραπτώσεων. Αυτή η βιωματική αντίληψη, η οποία δεν παύει να διαπερνά το συλλογικό ασυνείδητο του μοντέρνου δυτικού ανθρώπου, αντιστοιχεί σε μία δεδομένη φάση ανάπτυξης της προσωπικότητας του ατόμου, στην οποία διακρίνεται η κατίσχυση ενός συμπλέγματος ενοχής απέναντι σε κάθε πρόσληψη του ιερού. Ασφαλώς μία παρόμοια καθολική πρόταση δε μπορεί να συναχθεί με μόνη την επαγωγική γενίκευση εξατομικευμένων κλινικών περιστατικών⁴⁹, αλλά θεμελιώνεται σε μία δυναμική τάση, που διακρίνει τις σχέσεις του δυτικού πιστού προς τη σφαίρα του θρησκευτικού.

Ι. Η μετάβαση από το προγενέστερο υπόδειγμα μιας αναιρετικής της ανθρώπινης ελευθερίας εκδοχής του θεού προς ένα άλλο υπόδειγμα θεώρησης του θεού ως πηγής αγάπης, δημιουργίας και συγχωρητικότητας, υποδηλώνει μία ουσιώδη μετατόπιση από μία ψυχαναγκαστική-νευρωτική προς μία ελεύθερη και υγιή σχέση προς ένα προσωπικό θεό. Η μετατόπιση αυτή καθίσταται εφικτή κατά την επιτυχή θεραπευτική αντιμετώπιση νευρωτικών απόμων, τα οποία, ανεξαρτήτως θρησκευτικών πεποιθήσεων, κατόρθωσαν να μεταβάλλουν τα αισθήματα αυτοκατακρίσεως, ενοχής και αυτοτιμωρίας σε δυνατότητα αυτο-αποδοχής, αυτοκατάφασης και συμφιλίωσης, δηλαδή κατά το δυνατόν άρσης των βαθύτερων εσωτερικών αντινομιών ως αιτίων του εσώτερου υπαρκτικού διχασμού.

Ο J. W. Jones⁵⁰ επισημαίνει μεταξύ άλλων μία σειρά δυνατών εξηγήσεων αυτής της καταφανούς επικράτησης μιας εικόνας του θεού στην οποία έχει απολυτοποιηθεί το στοιχείο της επίσεισης της θεϊκής τιμωρίας και καταστολής της ανθρώπινης παρεκτροπής. Ο ίδιος ερευνητής αναγνωρίζει ότι αυτές οι περί θεού παραστάσεις βρίσκουν την ιδιαίτερη άνθησή τους κατά την παιδική ηλικία ως αντιπροσωπευτική εκείνης της φάσης ανάπτυξης του ψυχισμού, η οποία διέπεται από την καλλιέργεια αισθημάτων φόβου έναντι κάθε πιθανής παρέκκλισης ή ανυπακοής. Μία πρώτη προφανής πολιτισμική ερμηνεία, που αφορά την εδραίωση μιας ανάλογης περί θεού *imago* κατά την παιδική ηλικία, συνίσταται στην επίκληση εκ μέρους πολλών γονέων μιας εικόνας θεού στην οποία διακρίνεται το στοιχείο της κοινωνικής επιβολής ή της άσκησης κοινωνικού ελέγχου. Αυτή η ιδεολογική κατάχρηση της δυναμικής των περί θεού παραστάσεων ολοκληρώνεται με την τελική εσωτερίκευσή τους εκ μέρους των τέκνων, δηλαδή τη βιωματική πρόσληψη και υιοθέτησή τους ως θεμελίου, επί του οποίου εδράζονται μεταγενέστερες και ωριμότερες αντιλήψεις περί θεού, οι οποίες προσδιορίζονται αποκλειστικά από τη διάσταση της κοινωνικής λειτουργικότητάς τους, κατ' ουσίαν της ωφελιμιστικής παραποίησης και διαστρέβλωσής τους⁵¹.

Μία δεύτερη αιτιολόγηση συνάγεται με βάση τη γνωστή φροϋδική πρόταση ότι η σύσταση και η ανάπτυξη του υπερ-εγώ κατά την παιδική ηλικία προσδιορίζεται από την ενδοψυχική ανάγκη ελέγχου και χειραγώγησης των ασύνειδων ενστικτωδών ενορμήσεων δια της εσωτερίκευσης των διαφόρων κοινωνικών απαγορεύσεων, καθώς και μέσω της συμβολικής ταύτισης προς την πατρική *imago*, στα όρια της οποίας το όνομα του πατρός (*le nom du père*) ενέχει κυρίαρχη σημασία.⁵² Στη φροϋδική αυτή προοπτική,

η έννοια του θεού συνιστά την προβολή αυτού του κοινωνικού υπέρ-εγώ στον ορίζοντα του ψυχισμού του ατόμου. Η ερμηνευτική αυτή θεώρηση, η οποία ανάγει κατ' ουσίαν το στοιχείο της αντίστασης έναντι της θρησκευτικής αυθεντίας, στην ανυπότακτη ενστικτική δυναμική, χαρακτηρίζεται από τη διάσταση της συνολικής υπαγωγής της περί θεού προβληματικής στη λογική των ενδοψυχικών συγκρούσεων και κατά τούτο αποτελεί απλώς μία ψυχολογική σύλληψη ενός ευρύτερου και καθολικότερου υπαρκτικού ζητήματος.

II. Η αναλυτική πρόταση της A.M.Rizzuto συμφώνως προς την οποία η εικόνα του θεού δομείται με βάση τις προσλαμβανόμενες γονεϊκές εικόνες, μπορεί να τύχει εμπειρικής επίρρωσης από τμήμα του υπάρχοντος κλινικού υλικού, αλλά η εν γένει εμπειρική σημαντικότητά της δεν πρέπει ασφαλώς να απολυτοποιηθεί. Υπέρ τούτου συνηγορεί και η αναντίρρητη διαπίστωση ότι, πέραν της συμβολικής διάστασης της πειθαρχίας και της παιδαγωγίας ως κύριας γονεϊκής λειτουργίας, εξίσου σημαντική παραμένει και η λειτουργία της ανατροφής και καλλιέργειας του χαρακτήρα στα πλαίσια ενός ευρύτερου μορφωτικού-παιδευτικού ιδεώδους. Η δεύτερη αυτή λειτουργία αναδεικνύεται υποδεέστερη σε σχέση με την πρώτη κατά τη συγκρότηση και διαμόρφωση των περί θεού παραστάσεων, καθώς η εικόνα ενός θεού που δείχνει προσωπικό ενδιαφέρον για την ηθική καλλιέργεια του ατόμου, απαντάται σε μικρότερο βαθμό από την εικόνα ενός θεού που αξιώνει υπακοή και πειθάρχηση και επιβάλλει τη συμμόρφωση προς ένα δεδομένο σύστημα ηθικών παραγγελμάτων και εντολών. Το στοιχείο που φαίνεται να αντιβαίνει προς τις θεωρητικές παρατηρήσεις της Rizzuto είναι το γεγονός ότι ακόμη και στις περιπτώσεις εκείνες όπου αποδίδεται ιδιαίτερη σημασία στη γονεϊκή λειτουργία της μορφωτικής και ηθοπλαστικής καλλιέργειας, τούτο δε σημαίνει κατ' ανάγκη την ανάπτυξη αντιστοιχών περί θεού εικόνων, από τις οποίες θα εξέλειπε το στοιχείο της εξουσιαστικής επιβολής και της συμβολικής ισχύος. Η εμπειρική έρευνα άλλωστε μαρτυρεί υπέρ του αντιθέτου. Δεν υφίσταται μία απλή και ταυτόχρονη συσχέτιση μεταξύ γονεϊκών εικόνων και περί θεού παραστάσεων⁵³.

Σ' αυτό το σημείο ιδιαίτερως χρήσιμη καθίσταται η υπόδειξη του Kohlberg⁵⁴, συμφώνως προς την οποία τα πρώιμα στάδια ηθικής ανάπτυξης (εντός της ερευνητικής σφαίρας της γνωστικής ψυχολογίας) συνιστούν εξελικτικές φάσεις στις οποίες δεσπόζει το στοιχείο της υπακοής και της τιμωρίας, δηλαδή της συμμόρ-

φωσης προς την τήρηση κανόνων και εντολών, κάθε παρέκκλιση εκ των οποίων επισείει κυρώσεις και ποινές. Είναι επομένως προφανές ότι ένας θεός, ο οποίος θα εμφανιζόταν ως αμείλικτος τιμωρός των ανθρωπίνων παραβάσεων, θα αντλούσε τη φαινομενολογική καταγωγή του από αυτές τις πρώιμες φάσεις διαμόρφωσης πρωταρχικών και θεμελιωδών ανθρωπίνων διαδράσεων. Όμως και αυτή η προσέγγιση εμφανίζεται αρκετά περιοριστική, στο βαθμό που επικεντρώνει το ενδιαφέρον της αποκλειστικά στο μικροκοινωνιολογικό επίπεδο και δε φαίνεται να προβαίνει στον αναγκαίο συνυπολογισμό παραμέτρων που προσφέρει η πολιτισμική συνιστώσα. Ιδιαίτερως καθοριστική αποβαίνει η σημασία του πολιτισμικώς διαχυθέντος και κληροδοτηθέντος στοιχείου περί του απρόσιτου και αγεφύρωτου υπαρκτικού χάσματος ανθρώπου και θεού, που εμπεριέχεται στην κοσμοεικόνα συνόλου του δυτικού χριστιανισμού. Τούτο έχει καταλυτικές επιπτώσεις για το σχηματισμό των ισχυουσών περί θεού παραστάσεων εκ μέρους του ανθρώπου της σύγχρονης νεωτερικότητας. Ειδικότερα δε θα πρέπει να μας διαφύγει της προσοχής το γεγονός ότι στην εδραίωση της εικόνας του θεού-απολύτου κυρίαρχου και εξουσιαστή, σημαντικό ρόλο διαδραματίζει η θεσμική διάρθρωση της δυτικής καθολικής εκκλησίας, με την πρόταξη συγκεντρωτικών και ολιστικών σχημάτων και δομών⁵⁵, ενώ στην επικράτηση μιας ενδεχόμενης υπαρκτικής αβεβαιότητας και ανασφάλειας του ατόμου έναντι του θεού, διαφαίνεται η επίδραση της κοσμοεικόνας του δυτικού προτεσταντισμού⁵⁶.

III. Οι κλινικές έρευνες ωθούν το αναλυτικό ενδιαφέρον και προς μία άλλη κατεύθυνση. Είναι γεγονός ότι η ψυχοπαθολογία της παιδικής ηλικίας παρέχει σαφείς ενδείξεις υπέρ της παρουσίας αισθημάτων αυτομομφής ή κατωτερότητας στο παιδί, ως απόληξης της εμφάνισης δυσεπίλυτων ψυχικών συγκρούσεων. Οι συγκρουσιακές αυτές καταστάσεις ενδέχεται να περιβληθούν το χαρακτήρα, είτε επίκρισης προερχομένης εκ μέρους του εξωτερικού περιβάλλοντος, είτε όμως και καλλιέργειας αισθημάτων προσωπικής ευθύνης και ενοχής. Στην πρώτη περίπτωση το παιδί, υπό την επήρεια του εξωτερικού προς αυτό κόσμου, ωθείται στην πλήρη ανταπόκριση προς το εξωτερικό ερέθισμα και αντιδρώντας επιρρίπτει ή μεταθέτει την ευθύνη για το προσωπικό του άλγος σε εξωτερικές αιτίες. Τούτο βεβαίως δεν παύει να ενέχει τον κίνδυνο κοινωνικής απόρριψης και περιθωροποίησής του, οπότε είναι ασφαλέστερο να υποθέσουμε ότι συνήθως ισχύει η δεύτερη

επιλογή, κατά την οποία το παιδί αυτομέμφεται και κατηγορεί τον εαυτό του ως υπαίτιο ενός προβλήματος, το οποίο διευρύνεται και γενικεύεται κατά τη διάρκεια της ζωής του ατόμου. Αυτή η υπαρξιακή διχοτόμηση του εαυτού σε ένα τμήμα το οποίο ανταποκρίνεται στις προσδοκίες των άλλων και σε ένα άλλο τμήμα που τις διαψεύδει, συνιστά αντικείμενο της κλινικής θεραπευτικής προσπάθειας, αλλά δεν παύει να παρουσιάζει ενδιαφέρον και για την ψυχαναλυτική διερμήνευση της θρησκείας. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η εικόνα του θεού-κριτή των ανθρωπίνων ενεργειών τελεί σε πλήρη εναρμόνιση προς αυτά τα πρότυπα ατομικής εμπειρίας, η υπέρβαση των οποίων είναι δυνατή κυρίως στα πλαίσια ενός υποστηρικτικού οικογενειακού περιβάλλοντος, εντός του οποίου είναι δυνατή η ευδοκίμηση μιας σύλληψης του θεού, στην οποία η πρόνοια και η προστασία ενέχουν ιδιαίτερη σημασία. Αντιθέτως όμως, σε οικογενειακά περιβάλλοντα με χαμηλούς συνεκτικούς δεσμούς και εξασθένηση της γονεϊκής επιμέλειας, οι ενδόμυχοι αυτοί φόβοι εξακολουθούν να υφίστανται, καθώς η κατανίκησή τους αποδεικνύεται εξόχως δυσχερής, με συνέπεια την εμφάνιση ιδιαίτερων προδιαθέσεων προσχώρησης σε θρησκευτικές αντιλήψεις, που συνεχονται από τη διάσταση της αδιαφορίας ενός υπερβατικού θεού για τα πραγματικά προβλήματα του κόσμου. Παρά ταύτα, μία παρόμοια περί θεού οπτική εδραιώνεται σε μεταγενέστερες φάσεις ανάπτυξης της προσωπικότητας μόνο των ατόμων εκείνων, η δομή των αντικειμενοτρόπων σχέσεων των οποίων είναι κατ' εξοχήν συμβιβαστή προς την εν λόγω περί θεού αντίληψη. Τούτο δε συμβαίνει στις περιπτώσεις που η ποιότητα των διαπροσωπικών εμπειριών είναι ικανή να αντισταθμίσει την υιοθέτηση μιας μη-δημιουργικής έννοιας του θεού⁵⁷.

IV. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την εκτύλιξη της ως άνω συλλογιστικής παρουσιάζουν οι παρατηρήσεις του W.R.D. Fairbairn αναφορικά προς την αποκαλούμενη από τον ίδιο ψυχαναλυτή "ηθική άμυνα" έναντι επιζημιών ή επισφαλών αντικειμενοτρόπων σχέσεων. Η κεντρική θέση του Fairbairn⁵⁸ συνίσταται στην εσωτερίκευση από το παιδί οδυνηρών αντικειμένων με την ελπίδα άσκησης κάποιου είδους ελέγχου επ' αυτών, στο βαθμό που το ίδιο θεωρεί τον εαυτό του πηγή και αιτία του προσωπικού του δράματος. Με τον τρόπο αυτό το έλλασσον κοινωνικό υποσύστημα στο οποίο εντάσσεται το παιδί (οικογένεια) παύει να θεωρείται ως νοσογόνος εστία, επειδή το παιδί περιβάλλει πλέον τα άλλα εξωτερικά αντικείμενα με την κατάλληλη εκείνη αναγνώριση, η οποία τα καθιστά

αντικείμενα αποδοχής και σεβασμού, μη-αντιτιθέμενα προς το ίδιο. Και τούτο γιατί, επιζητώντας τη διατήρηση της εσωτερικής του ισορροπίας, ενδοβάλλει τις εμπειρίες που αποκομίζει ακόμη και από ένα αυθαίρετο ή μη-φιλικό διακείμενο προς αυτό περιβάλλον, σε τρόπο ώστε να επιδιώκει να κατακτήσει την εύνοια ενός ουδέτερου και διαφοροποιημένου εξωτερικού κόσμου. Ο Fairbairn προεκτείνει αυτές τις διαπιστώσεις υποστηρίζοντας ότι το παιδί επιλέγει τελικώς τη λύση της εσωτερικής του μεταβολής προς την κατεύθυνση ανάπτυξης εσώτερων αμυντικών στάσεων σε εξωτερικά ερεθίσματα, προτιμώντας να θεωρήσει τον εαυτό του ως κακό και άξιο επικρίσεως παρά να κινδυνεύσει να περιβληθεί από ενάντια προς αυτό αντικείμενα. Με τον τρόπο αυτό απολαμβάνει, αν όχι της επιδοκίμασίας, τουλάχιστον της δυνατότητας ενσωμάτωσής του εντός ενός περιβάλλοντος αγαθών αντικειμένων, δυναμένων να του προσφέρουν τα αναγκαία για την προσωπική του εξισορρόπηση αισθήματα ασφαλείας. Αν αυτή η επιχειρηματολογία μεταφερθεί στο θρησκευτικό επίπεδο, τότε είναι προφανώς προτιμότερη η θέση του αμαρτωλού εντός ενός κόσμου που κυβερνάται από το θεό, παρά η ένταξη σε ένα κόσμο στον οποίο διαφαίνεται η επικράτηση και ο θρίαμβος του προσωπικού κακού⁵⁹.

Καθίσταται ως εκ τούτου αυτονόητο ότι η αναφορά σε μία αυταρχική περί θεού εικόνα συνδέεται προς ορισμένες σημαντικές δυναμικές ψυχολογικές λειτουργίες, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται το αίσθημα της προσωπικής ανεπάρκειας και ατέλειας, η διαίωσιση βιωμάτων εσωτερικής διάσπασης και καταπίεσης ή η εσωτερική φόρτιση μέσω φόβων και ενοχών. Για τις περιπτώσεις αυτές, οι αρνητικές ιδιαιτερότητες του ατομικού ψυχισμού επενδύονται στην εικόνα ενός θεού, που επιβάλλει μία αυστηρή κριτική στάση απέναντι σε κάθε ατομική παρέκκλιση και από την οποία απουσιάζει, τόσο το στοιχείο της εμπρόθετης υπαρκτικής μεταστροφής (η οποία στη χριστιανική σημαντική προσδιορίζεται ως μετάνοια), όσο και η διάσταση της συγχωρετικότητας και της συγγνώμης⁶⁰, δηλαδή της αναγνώρισης της δυνατότητας ηθικής αστοχίας του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό ο ρόλος της αναλυτικής θεραπείας αναδεικνύεται ιδιαίτερος σημαντικός, στο μέτρο που η απόπειρα μετασχηματισμού της σχέσης προς τον εαυτό αντανάκλαται και στην κατεύθυνση ή την ποιότητα της πρόσληψης του ιερού. Μία διαφορετική βίωση των προσωπικών δυνατοτήτων έχει άμεσες επιπτώσεις στη μορφή και το ποιόν της θρησκευτικής εμπειρίας. Η εικόνα ενός θεού-κριτή στερείται προοδευτικά της

θέσης την οποία επέχει σε εξαρτημένα συναισθηματικά άτομα, καθώς αδυνατεί να επιτελέσει προγενέστερες αρνητικές ψυχολογικές λειτουργίες στην περίπτωση ανάδυσης ενός πλέον συγκροτημένου ή απαλλαγμένου από εσωτερικές αντινομίες εγώ. Τούτο δε σημαίνει ότι η θεωρητικά επιτεύξιμη έννοια ενός αυτόνομου εγώ, δηλαδή ενός εγώ δομημένου ανεξαρτήτως μεταφυσικών υπαρκτικών αναφορών, είναι εμπειρικά εφαρμόσιμη και πρακτικά εφικτή, στο βαθμό που το άτομο ενδέχεται να μεταθέσει τη δυναμική της συμβολικής του ιερού από τη σφαίρα της αμιγώς θρησκευτικής εμπειρίας σε άλλα ενδοκοσμικά πεδία (οικονομικό, πολιτικό, κλπ.). Αυτό που μπορούμε να ισχυριστούμε είναι το γεγονός ότι η μεταβολή της προσωπικής σχέσης προς τον εαυτό, ως καταστατική της ατομικής ταυτότητας στο επίπεδο του υποκειμενικού συνειδέναί, ενδέχεται πιθανότατα να αντανάκασθεί και στο χώρο της υποκειμενικής θρησκευτικής εμπειρίας. Ειδικότερα, η μετάβαση από μία διασπασμένη ή υποβαθμισμένη έννοια εαυτού σε περιπτώσεις νευρωτικών ατόμων προς μία διαφορετική, περισσότερο αυτονομημένη από εσωτερικές ανασφάλειες και εξαρτήσεις δομή προσωπικότητας, είναι δυνατόν να αντιστοιχίσει ενδεχομένως σε μία μετατόπιση από μία έννοια θεού-απόλυτου κριτή προς μία έννοια θεού-ευεργέτη· στην τελευταία, το στοιχείο της θεϊκής αυθεντίας παρέχει τη θέση του στις αρετές της χάρης και της φιλανθρωπίας⁶¹. Αυτή η δόμηση των περί θεού παραστάσεων μαρτυρεί ότι οι άνθρωποι αισθάνονται την ιδιαίτερη ανάγκη επίγνωσης του γεγονότος ότι η ποικιλία των ενεργημάτων τους δεν αντιβαίνει προς την απώτατη υφή της πραγματικότητας – η υπερβατική αναφορά καθίσταται ως εκ τούτου απαραίτητη προκειμένου να αντληθούν αντίστοιχες αρχές και άξονες καθορισμού της κατεύθυνσης του ανθρωπίνου πράττειν.

Τούτο επιτυγχάνεται σε συνδυασμό προς τη διασφάλιση και την κατοχύρωση αυτής της ίδιας της ατομικής ταυτότητας ή των ατομικών στάσεων έναντι ενός αδιάφορου και ατομικιστικού κοινωνικού περιγύρου.

V. Το θεμελιώδες πρόβλημα που συνδέεται με την ως άνω ανάπτυξη, αφορά το ερώτημα που άπτεται της στατιστικής και κλινικής τεκμηρίωσης των κεντρικών υποθέσεων ή ακριβέστερα της δυνατότητας υποβολής αυτού του βασικού ερμηνευτικού σχήματος σε σειρά εμπειρικών κριτικών ελέγχων του βαθμού αξιοπιστίας των κυρίων εξηγητικών αρχών. Το σημείο που χρήζει περαιτέρω διερεύνησης, σχετίζεται με τους λόγους που καθιστούν μη

ρεαλιστική την υπεροχή μιας εικόνας ενός θεού τιμωρού κατά τη διάρκεια της ενηλικίωσης και ωρίμανσης του ατόμου ή ισοδύναμως με τα αίτια που συμβάλλουν στην απίσχναση και υποχώρηση των εν λόγω παραστάσεων μετά το πέρας της παιδικής ηλικίας.

Η απάντηση ασφαλώς δεν είναι μονοσήμαντη, στο βαθμό που οι ενδεχόμενες προσεγγίσεις αυτού του ζητήματος εγγράφονται στα όρια της διακρίβωσης της ακριβούς δυναμικής αυτών των παραστάσεων ως καταλοίπων ή μη της παιδικής ηλικίας, δηλαδή ως εικόνων που συγκροτούνται ενδεχομένως ανεξάρτητα, παράλληλα, ή αντιθέτως σε πλήρη αντιστοιχία προς τις ιδιαιτερότητες της παιδικής ηλικίας. Η δική μας τοποθέτηση βρίσκεται στο ενδιάμεσο των ανωτέρω τάσεων. Οι περί θεού παραστάσεις συγκροτούνται μεν εν μέρει στη βάση γονεϊκών προτύπων, αλλά δεν παύουν να συνιστούν αδιάσπαστο τμήμα των ευρύτερων πολιτισμικών αντιλήψεων και κοσμοθεωρήσεων σε συνάρτηση προς τις γενικότερες στάσεις, νοοτροπίες και συμπεριφορές, στις οποίες αποκρυσταλλώνεται το δυναμικό κάθε παράδοσης. Από την άλλη, η θεματική των περί θεού παραστάσεων, επηρεάζεται στο σύγχρονο δυτικό κόσμο σε σημαντικό βαθμό από τα στοιχεία εκείνα που συνθέτουν το μοντέρνο κοινωνικό φαντασιακό, ως πλέγμα κοινωνικών σημασιών και αποδεκτών στόχων του διάγειν⁶². Κατά συνέπεια, η γένεση των περί θεού παραστάσεων κατά την παιδική ηλικία δε συνιστά απλώς και μόνο υπόθεση της οικογενειακής συμβίωσης, αλλά και θεμελιώδες ζήτημα της καθολικής πολιτισμικής τάξης· η μορφοποίηση όμως και η δεδομένη σημασιοδότηση των εν λόγω παραστάσεων επιτελείται στα όρια διακριτών θεσμικών υποσυστημάτων, μεταξύ των οποίων η οικογένεια διαδραματίζει σημαίνοντα ρόλο, σε συνδυασμό προς έτερους μηχανισμούς εκκοινωνήσεως και κοινωνικής ενσωμάτωσης⁶³.

Οι τελευταίες αυτές επισημάνσεις δεν αναιρούν την όλη αναπτυχθείσα προβληματική, αλλά στοχεύουν στη συμπλήρωση και διεύρυνσή της, με την υπόμνηση ότι αυτή ακριβώς η σχέση προς το πεδίο του θρησκευτικού έχει σαφώς υποστηρικτικό χαρακτήρα της ίδιας της προσωπικής αυτοσυνειδησίας. Όμως αυτή η υπερβατική δικαίωση της προσωπικής ταυτότητας προδίδει και τις δεδομένες δεσμεύσεις του ίδιου του ατομικού πράττειν, καθώς το εγχείρημα της εννοημάτωσης κάθε θρησκευτικής αναφοράς περιλαμβάνει πάντοτε εκείνες τις υποκειμενικές διαστάσεις, στις οποίες διαφαίνεται αρκετές φορές μία επιλεκτική πρόσληψη του περιεχομένου της εκάστοτε ισχυούσης θρησκευτικής κοσμοεικόνας.

4. Ο λόγος της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας: Ορθολογικότητα και θρησκευτική εμπειρία

Οι ως άνω αναλύσεις δεν παύουν να υπόκεινται σε συγκεκριμένες οριοθετήσεις, οι οποίες αντανακλούν τους ειδικότερους εκείνους περιορισμούς, στους οποίους υπόκειται η δυναμική της θρησκευτικής εμπειρίας στα σύγχρονα εκκοσμικευμένα κοινωνικά περιβάλλοντα. Το κρίσιμο ερώτημα που ανακύπτει, αφορά τις αιτίες για τις οποίες διασπάται συχνά ο δεσμός μεταξύ θρησκευτικής αναφοράς και ατομικής ταυτότητας. Κατά τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας αυτός ο στενός σύνδεσμος, που ενυπάρχει μεταξύ θρησκευτικού και ατομικού, διακρίνεται για την ιδιαίτερη αποτελεσματικότητά του. Το παιδί, επί παραδείγματι, που εμφορείται από γενικότερα αισθήματα ασφάλειας και βεβαιότητας, ενδέχεται να αποδίδει σε σημαντικό βαθμό αυτή την υπαρκτική κατάσταση στην παρέμβαση ενός προσωπικού θεού. Αντιστρόφως, η διακρίβωση αισθημάτων αποξένωσης και ανασφάλειας υποδηλώνει την παιδική εικόνα ενός απρόσωπου, ψυχρού και αδιάφορου κόσμου, ενώ η κατίσχυση των παιδικών ενοχών ή φοβιών διαπλέκεται με την υποκειμενική εικόνα ενός θεού που επισείει την απειλή της οργής και τιμωρίας έναντι κάθε παιδικής παρεκτροπής. Αντιθέτως όμως η πιστοποίηση αναλόγων συνεκτικών δεσμών μεταξύ θρησκευτικής λογικής και υποκειμενικής εμπειρίας καθίσταται δυσχερέστερη κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ωριμότητας. Ο υπαρκτικά αυτόνομος άνθρωπος ενδέχεται να αποδίδει την ατομική του κατοχύρωση και τις αυτονόητες βεβαιότητές του σε σειρά ενδοκοσμικών παραμέτρων (χρήμα, status, κοινωνική ισχύς και επιρροή), ενώ αντιστρόφως η προσωπική αποτυχία δεν παραπέμπει κατ' ανάγκη στην εγκατάλειψη του κόσμου από το θεό, ούτε και η δοκιμασία του ατόμου από ενοχές και άλγη σημαίνει την αδιάψευστη καταδίκη του ατομικού πράττειν από ένα τυραννικό θεό. Στο σημείο αυτό η συμβολή ορισμένων ανθρωπολογικών προσεγγίσεων αποδεικνύεται πολύτιμη για την περαιτέρω διερεύνηση του όλου προβλήματος.

1. Οι ψυχαναλυτικές εργασίες μελετητών της δυναμικής της ανθρώπινης ανάπτυξης (Masterson, Kohut, Stern), αποκαλύπτουν τη λογική επεξεργασία δύο αντιθετικών υποδειγμάτων προσέγγισης της ανθρώπινης φύσης στο επίπεδο της υποκειμενικής συγκρότησης του εαυτού. Η πρώτη άποψη, που υποστηρίζεται από

τον J. Masterson, προβάλλει την έννοια του πραγματικού εαυτού (real self) ως ψυχολογικού κέντρου και πυρήνα της προσωπικότητας, ως εσωτερικής ψυχολογικής δομής προς διαμόρφωση της ατομικής ιδιαιτερότητας και συμπεριφοράς, αλλά και ως πηγής δημιουργίας και γνησιότητας με στόχο την αυτοκατάφαση, την αυτο-αναγνώριση και διατήρηση της αυτο-εκτίμησης, τη διασφάλιση της συνέχειας του συνόλου εαυτού και τη δέσμευση σε εκείνες τις αρχές που εκφράζουν τη δυνατότητα αυτοδικαίωσης. Αυτή η έννοια ενός πραγματικού εαυτού συγκροτείται σε δύο επίπεδα: αφ' ενός μεν προσδίδει στο άτομο τα στοιχεία που συνθέτουν την αληθινή ταυτότητά του, αφ' ετέρου δε παραπέμπει στη μεγιστοποίηση της δυνατότητας πρόσληψης της πραγματικότητας, δηλαδή κατ' ουσίαν στην ελαχιστοποίηση των ατομικών αντιστάσεων έναντι του εξωτερικού κόσμου⁶⁴.

Η δεύτερη προσέγγιση αντιπροσωπεύεται κατ' εξοχήν από τον H. Kohut και θεμελιώνεται στην έννοια του διαπροσωπικού (interpersonnel) εαυτού στα όρια αντικειμενοτρόπων σχέσεων (δηλαδή ενός πλέγματος ιδιοαντικειμένων), ως μόνου μέσου διατήρησης μιας πυρηνικής έννοιας εαυτού, δηλαδή ατομικής ιδιαιτερότητας⁶⁵. Τούτο έχει ιδιαίτερη σημασία για την αναλυτική διαδικασία στο μέτρο που οι θεραπευτικές διεργασίες διαδραματίζονται μόνο σε σχεσιακά πλαίσια, δηλαδή προϋποθέτουν τη δυνατότητα αποδόμησης ενός αυτόνομου υποκειμένου της ετερότητας. Κατά συνέπεια, το ζητούμενο δεν εξαντλείται σε μία υποθετική μετάβαση από την ατομική εξάρτηση στην αυτόνομη ελευθερία, όπως προτάσσει ο Masterson στα πλαίσια μιας γραμμικής εξελικτικής διαδρομής, η οποία απολήγει σε μία κατάσταση υπαρκτικού διαχωρισμού-εξατομίκευσης, αλλ' αφορά την ποιοτική διάκριση δεδομένων μορφών εξάρτησης. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις, μόνη η υπέρβαση ανώριμων μορφών σύναψης σχέσεων, που υποδηλώνουν δέσμευση σε αρχαϊκές ναρκισσιστικές εξαρτήσεις, είναι ικανή να συστήσει ώριμες μορφές εξάρτησης, δηλαδή μη αυτοκαταστροφικές και μη-αναιρετικές της ελευθερίας δυνατότητες αλληλόδρασης. Αυτές οι τελευταίες μπορούν να οδηγήσουν στην προοδευτική αποδέσμευση από εκείνες τις πλέον πρωτόγονες μορφές αντικειμενοτρόπων σχέσεων, στις οποίες διαφαίνεται η λειτουργία της ικανοποίησης αρχαϊκών αναγκών, και τελικώς σ' αυτή την ίδια την ατομική χειραφέτηση⁶⁶. Ο Kohut διατείνεται ότι η προσχώρηση από την ψυχολογικά εξαρτημένη συμβίωση προς την ατομική ανεξαρτησία είναι πλήρως ανέφικτη. Αντιθέτως οι προοδευτικές μεταποπίσεις μιας υγιούς και κανονικής ψυχολογικής ζωής πρέπει

να εντοπισθούν και να καταδειχθούν με αναφορά στη μεταβαλλόμενη υφή των σχέσεων μεταξύ του εαυτού και των αντικειμένων εκείνων, στα οποία διακρίνεται η επένδυση του ψυχικού δυναμικού⁶⁷. Ο Kohut τελικώς αντιπαραθέτει στη σύλληψη ενός αυτόνομου ατομικιστικού υποκειμένου, την έννοια ενός διαρκώς εκκοινωνηθέντος εαυτού στα πλαίσια διυποκειμενικών εμπειριών και διατομικών σχέσεων. Στο τελευταίο αυτό στοιχείο αποδίδεται ιδιαίτερη έμφαση από τον D. Stern⁶⁸, ο οποίος χρησιμοποιεί τον όρο διασυναισθηματικότητα (interaffectivity), για να εξάγει τη σημασία της κοινής μετοχής σε αμοιβαίες, διυποκειμενικές βιωθείσες εμπειρίες⁶⁹. Συμφώνως προς την τελευταία αυτή θεώρηση, η παιδική ανάπτυξη ακολουθεί ένα λογικό σχήμα μετάβασης από μία κατάσταση σχετικής εξάρτησης προς μία κατάσταση σχετικής αυτονομίας. Αυτή η πιστοποίηση έχει την έννοια ότι, τόσο η εννοιολογική κατηγορία της συμβίωσης⁷⁰, ως δηλωτική μιας πλήρους συγχώνευσης του εγώ προς τον κόσμο των αντικειμένων στα όρια ψυχο-παθολογικών αποκλίσεων, όσο και οι συναφείς κατηγορίες της εξατομίκευσης και του διαχωρισμού⁷¹, ως διακρίνουσες μία ριζική υπαρκτική απόσχιση του υποκειμένου από το χώρο των αντικειμένων, αποτελούν όχι μόνο οριακές κατασκευές, αλλά και δε διαθέτουν καμία ουσιαστική αντιστοιχία προς την πραγματικότητα. Η σημαντικότερη όμως αναθεώρηση του προγενέστερου πλαισίου ανάλυσης αφορά την πρόταση, κατά την οποία η λογική της διαδοχής διακριτών φάσεων ψυχολογικής ανάπτυξης του ατόμου δε διενεργείται πλέον σε ατομικιστικούς όρους, αλλά αντιθέτως εγγράφεται σε ένα σύνθετο πλαίσιο διαπροσωπικών σχέσεων, δηλαδή υπόκειται στους κανόνες κάθε σχεσιακής αναφοράς. Υπ' αυτές τις προϋποθέσεις δεν είναι δυσχερές να κατανοηθεί για ποιους λόγους η αναζήτηση σχετικής ατομικής αυτονομίας δεν καθίσταται ασυμβίβαστη προς την ανάγκη ατομικής μετοχής σε ένα ευρύτερο φάσμα διαπροσωπικών δεσμών. Τούτο δεν αντιβαίνει, αλλ' εναρμονίζεται πλήρως προς τη διαπίστωση του Kohut ότι η σύσταση ισχυρών αντικειμενοτρόπων διασυνδέσεων, εφ' όσον αυτές επενδύονται με λογική σημασιοδότηση, αποτελεί την αναγκαία συνθήκη ανάπτυξης ενός υψηλού βαθμού σχετικής αυτονομίας, εφικτής στα πλαίσια των ιδιαιτεροτήτων της ανθρώπινης εκκοινωνήσεως. Σε ενάντια περίπτωση, ο εαυτός παραμένει διασπασμένος, κατατμημένος και νευρωτικά εξαρτημένος, καθώς ελλείπει εκείνη η λογική συνάφεια, που προσδίδει στο άτομο την πληρότητα της υποκειμενικής ταυτότητας. Εάν επομένως η ολοσχερής αυτονόμηση ως αποδέσμευση του εαυτού από διανθρώπινες αλληλοδρά-

σεις συνιστά φαντασιακή αξίωση, τότε είναι ευνόητο γιατί η ανάγκη για ανθρώπινη αυτονομία πρέπει να υπαχθεί στη δυναμική διυποκειμενικώς ισχυουσών ρυθμιστικών συνθηκών και κανόνων που καθιστούν την αυτονομία εννοιολογική κατασκευή με καθαρώς σχεσιακό περιεχόμενο⁷².

II. Η συνοπτική αυτή επισκόπηση του υποδείγματος Kohut-Stern με βάση τις διεξοδικές παρατηρήσεις του J.W. Jones εδράζεται στην οντολογική προϋπόθεση της σχετικής αυτονομίας της ατομικότητας, όπως και σε μία ρελατιβιστική εκδοχή της ανθρώπινης φύσης, κατά την οποία η ανθρώπινη υποκειμενικότητα εγγράφεται σε μία σειρά διαπροσωπικών δικτύων (networks). Τούτο έχει ως συνέπεια την υπέρβαση του ανελαστικού διλήμματος επιλογής μεταξύ αυτονομίας και εξάρτησης και την απόδοση κοινωνικών διαστάσεων στην ίδια τη συγκρότηση του εαυτού ως υποκειμένου των σχεσιακών αναφορών του, με κριτήριο τη διάκριση ή ακριβέστερα τη διαφοροποίηση υγιών και νευρωτικών εξαρτήσεων. Η διάκριση αυτή βασίζεται στην υπόρρητη αποδοχή μιας μη-φροϋδικής θεωρίας των νευρωτικών διαταραχών, συμφώνως προς την οποία οι νευρωτικές εξαρτήσεις συνίστανται στην αυτοκατάτμηση των στοιχείων που συνθέτουν τον εαυτό ως πυρήνα της προσωπικότητας, δηλαδή τη διακρίβωση ασυνεχειών στην ίδια τη δόμηση της ατομικής ταυτότητας. Αντιθέτως κάθε υγιής εξάρτηση συγκροτείται μέσω καλλιέργειας και προαγωγής του πραγματικού εαυτού, δηλαδή των υποκειμενικών δυνατοτήτων μετοχής και διαπροσωπικής κοινωνίας. Αυτές οι τελευταίες επισημάνσεις παρουσιάζουν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ψυχολογία της θρησκευτικής εμπειρίας, στο βαθμό που είναι εφικτή η έμμεση εφαρμογή των ανωτέρω κριτηρίων σε μία πολυεπίδημη μορφή θρησκευτικών βιωμάτων⁷³.

Στο πρώτο υπόδειγμα κατά συνέπεια υιοθετείται, είτε μία πλήρως αρνητική στάση έναντι του θρησκευτικού φαινομένου ως κατ'εξοχήν απειλής για την ανθρώπινη αυτονομία, είτε μία κριτική-επιλεκτική θεώρηση με κριτήριο τη συγκρότηση ενός αυτόνομου ηθικού υποκειμένου. Στην πρώτη περίπτωση μπορεί ενδεχομένως να υπαχθεί η φροϋδική σύλληψη της θρησκείας ως θεμελιώδους διάστασης της ανθρώπινης ετερονομίας, ενώ στη δεύτερη συμπεριλαμβάνεται σαφώς η καντιανή αξίωση κατασκευής μιας καθολικής ηθικής, στα όρια της οποίας οι θρησκευτικές επιταγές συνεχουν τις συμπεριφορές μιας αυτόνομης υποκειμενικότητας. Αντιθέτως το δεύτερο υπόδειγμα διανοίγει άλλες δυνατότητες για μία

θετική αποτίμηση εκείνων των πτυχών του θρησκευτικού φαινομένου, που συμβάλλουν στην επικοινωνιακή δόμηση του εαυτού με βάση τη διαπίστωση ότι ένας βαθμός αλληλεξάρτησης είναι, όχι μόνον αναπόφευκτος, αλλά και απαραίτητος για την ομαλή ανάπτυξη της προσωπικότητας. Αυτή η διαφορετική οπτική μπορεί να προσφέρει τη δυνατότητα διαμόρφωσης μιας θρησκευτικής ερμηνευτικής, στα πλαίσια της οποίας προσλαμβάνει ιδιαίτερη σημασία η διαπλοκή και η διασύνδεση της ατομικότητας προς τη σφαίρα και την περιοχή του ιερού⁷⁴.

III. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να υπογραμμίσουμε τη σοβαρότητα των παρατηρήσεων του Kohut ότι τα άτομα εκείνα που έχουν υποστεί μία σειρά τραυματικών εμπειριών επιδιώκουν διαρκώς να επιτύχουν μία συνένωση προς ένα εξιδανικευμένο αντικείμενο, καθώς, λόγω των ενδογενών ανεπαρκειών τους, η ναρκισσιστική ισορροπία της δομής του ψυχισμού αυτών των ατόμων διασώζεται μόνο μέσω του ενδιαφέροντος, της ανταπόκρισης και της επιδοκμασίας έναντι των παρόντων και βιωσίμων αντιγράφων του τραυματικώς απωλεσθέντος αντικειμένου⁷⁵. Κατά συνέπεια, μία εξιδανικευθείσα αλλά αυταρχική εικόνα περί θεού μπορεί να ανταποκριθεί σαφώς στην πλήρωση αυτής της ενδόμυχης ατομικής ανάγκης. Ο Kohut επισημαίνει ότι τα άτομα που στερούνται μίας υγιούς ψυχικής δομής είναι επιρρεπή σε ανάλογες εξαρτήσεις από εξωτερικά αντικείμενα στα οποία έχει επενδυθεί ψυχικό δυναμικό και τα οποία προσδίδουν, όχι μόνο υποστηρικτική διασφάλιση, αλλά εγγυώνται και την ίδια τη συνέχεια του εαυτού⁷⁶. Εάν αυτή η προβληματική μεταφερθεί στο πεδίο του ιερού, τότε είναι ευχερής η διαπίστωση ότι τα άτομα που εμπλέκονται ή παρασύρονται σε θρησκευτικές ομάδες ή σέκτες που προβάλλουν την απαίτηση της απόλυτης υπακοής σε μία αδιαμφισβήτητη αυθεντία, παρουσιάζουν μία νευρωτικώς εξαρτημένη δομή ψυχισμού. Επιπροσθέτως, η αναλυτική θεραπεία θα πρέπει να κατανοηθεί ως υπέρβαση αυτών των παθολογικών εξαρτήσεων στη βάση μιας νέας αξιολόγησης και εννοημάτωσης των ανθρωπίνων συνεκτικών δεσμών. Τούτο λαμβάνει χώρα επειδή, όπως υποστηρίζει ο Kohut, νέες δομικές και γόνιμες διαπροσωπικές εμπειρίες, των οποίων καθίσταται εφικτή η εσωτερίκευση, προδιαγράφουν την ανανέωση των υφισταμένων ενδογενών λειτουργιών του εαυτού, στο μέτρο που προσλαμβάνονται με τη σύσταση νέων ψυχολογικών δομών. Αυτές οι τελευταίες, απεικονίζονται, όχι μόνο στην ανάδυση προσθέτων δημιουργικών σχέσεων στη σφαίρα του εγκοσμίου, αλλά και στην ίδια την ατομική στάση έναντι του ιερού.

IV. Η συνεκτίμηση και η πληρέστερη αποτίμηση της παραπάνω προοπτικής συνιστά μία γόνιμη πρόκληση για τη σύγχρονη ψυχολογία της θρησκείας. Το εγχείρημα αυτό απαιτεί την επίκληση νέων εννοιολογικών κατηγοριών, που επικεντρώνονται στο γεγονός της δυναμικής εκείνων των προτύπων και υποδειγμάτων διάδρασης των σχετιζομένων με εσωτερικευθείσες και γενικευθείσες σχέσεις προς τον κόσμο των αντικειμένων. Η ως άνω συλλογιστική προϋποθέτει σαφώς μία διαφορετική θεώρηση της ανθρωπίνης φύσης, για την οποία η εγγενώς αναφορική υφή της υποκειμενικότητας αντιδιαστέλλεται ρητά προς τον ατομικιστικό χαρακτήρα της προγενέστερης ψυχαναλυτικής μεθοδολογίας. Τούτο ισοδυναμεί, στο επίπεδο της ψυχολογίας του θρησκευτικού φαινομένου, προς την κατάδειξη εκείνων των εμπειρικών ψυχολογικών πεδίων, στα οποία διαφαίνονται οι επιπτώσεις παρελθουσών αντικειμενοτρόπων σχέσεων. Τα εν λόγω πεδία υπόκεινται στη δυνατότητα περαιτέρω μελλοντικών μετασχηματισμών, δυναμένων να διενεργηθούν με αναφορά στα μέσα δια των οποίων υλοποιείται η δυναμική κάθε θρησκευτικής συμβολικής.

5. Τελικές παρατηρήσεις

Οι νέες αυτές θεωρητικές κατασκευές συγκροτούνται ταυτοχρόνως, έστω και υπορρητώς, ως θεωρίες του εαυτού. Ο εαυτός ενδέχεται, είτε να συναρμόζεται με βάση ατομικές άμυνες έναντι των ενστικτωδών παρορμήσεων, είτε να προκύπτει από τα εσώτερα αντικείμενα του ψυχισμού ή να δομείται από εσωτερικευμένες σχέσεις ή και να παράγεται από τη μεθοδική οργάνωση των εμπειριών του. Σε κάθε περίπτωση, για τις μεταφροϋδικές προσεγγίσεις, το στοιχείο της σχεσιακής συνάρθρωσης του εαυτού έχει πρωτεύουσα σημασία, καθώς αυτή η ίδια η δυναμική των ανθρωπίνων κινήτρων και ιδεωδών φαίνεται να αποτελεί συνάρτηση των βιωθεισών εμπειριών, στα όρια ενός υποδείγματος αλληλόδρασης, το οποίο επιζητεί να υπερβεί τη γραμμική αιτιότητα προγενέστερων αναλύσεων.

Κεντρικό σημείο των εν λόγω προσεγγίσεων δεν παύει ως εκ τούτου να θεωρείται η πρόταση, κατά την οποία η δομή της υποκειμενικότητας συνιστά προϊόν ευρύτερων διεργασιών σύστασης και αφομοίωσης δεδομένων σχέσεων προς τη σφαίρα του πραγματικού κόσμου. Το στοιχείο της ανθρωπίνης αναφορικότη-

τας δεν παύει να επισημαίνεται και σε κάθε σχετική απόπειρα υποθέτησης μιας φιλοσοφικής υπαρξιακής ερμηνευτικής ή μιας αμιγώς θεολογικής απορητικής⁷⁷.

Σημειώσεις

1. Βλ. ενδεικτικά Browning (1988), Fraas (1990), Gins (1992), Godin (1985), Grom (1992), Holm (1990), Keilbach (1973), Leavy (1988), Mann (1973), Meissner (1984), Müller-Pozzi (1975), Proudfoot (1985), Pruyser (1968), Rizzuto (1970), Scharfenberg / Nase (1977), Unger (1976), Vergote (1966), Wyss (1991).

2. Βλ. διεξοδικά, Allport (1950), Bukow (1984) Helsper (1989), Loewald (1978), Mc Dargh (1983), Richter (1979), Rizzuto (1979), Vergote (1983).

3. Βλ. προς τούτο Kohut (1971), Kohut (1977), Mitchell (1988) και ιδίως Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 14 κ.ε.

4. Jones, J.W. (1991), σελ. 6-7 και σελ. 32-33, καθώς και Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 219 κ.ε.

5. Για μία πληρέστερη θεώρηση του ζητήματος αυτού βλ. J. Le Rider (1990), όπου προβάλλεται η άποψη ότι έργο μας πλειάδας στοχαστών, μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται ασφαλώς και ο Freud, απέτυχε η κριτική αμφισβήτηση των κατ' εξοχήν νεωτερικών ιδεών της Προόδου, του Λόγου και των διαφωτιστικών επαγγελιών μιας καθολικής χειραφέτησης του ανθρώπινου γένους. Η ψυχανάλυση κατά συνέπεια οφείλει να καταδείξει αυτό το γεγονός της κρίσης των ατομικών και συλλογικών ταυτοτήτων εντός της ίδιας της νεωτερικότητας, λόγω της επελθούσης ανατροπής των παραδοσιακών αξιακών προτύπων μιας ευρύτατα διαδεδομένης κουλτούρας, όπως η δυτικο-ευρωπαϊκή. Πολύτιμες πληροφορίες για τη φυσιογνωμία των απαρχών του εικοστού αιώνα όπως αυτή προσλαμβάνεται από τη φροϋδική σκέψη περιέχονται στο Glaser (1995).

6. Διεξοδική επισκόπηση της ιστορίας των ψυχολογικών θεωριών και των ψυχαναλυτικών ιδεών από την οπτική της σύγχρονης θεωρίας και φιλοσοφίας της επιστήμης, βλ. στο Madsen (1988), καθώς και στο Legrand (1984). πρβλ. επίσης Lorenzer (1985) και ιδίως Fraisse / Segui (1994).

7. Βλ. ενδεικτικά, Enriquez (1983), Kaufmann (1979), Laplanche (1987) και (1994) και Rexilius (1988).

8. Freud, *Totem et Tabou*, γαλλ. μτφρ. S. Janckélévitch, Paris, (Payot) 1981, σελ. 161 κ.ε.

9. Όπ. παρ., σελ. 165-168 [πρβλ. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris (PUF), 1971, σελ. 84 κ.ε.]

10. Freud, *L'avenir d' une illusion*, γαλλ. μτφρ. M. Bonaparte, Paris (PUF), 1971, σελ. 21 κ.ε.

11. Όπ. παρ., σελ. 30.

12. Όπ. παρ., σελ. 53.

13. Όπ. παρ., σελ. 74.

14. Όπ. παρ., σελ. 50.

15. Ο Freud αναγνωρίζει με σαφήνεια ότι: α) η θρησκεία δεν συνιστά μία εγγενή πολιτισμική αναγκαιότητα, β) η θρησκεία δεν αποτελεί παρά μόνο μία φάση της ανθρώπινης εξέλιξης και γ) ένα άλλο παιδευτικό ιδεώδες ενδέχεται να προσφέρει τις αναγκαίες προϋποθέσεις αποδέσμευσης από την κυριαρχία των θρησκευτικών ψευδαισθήσεων. Βλ. διεξοδικά, Enríquez (1983), σελ. 100-109. πρβλ. και J. Scharfenberg, «Zum Religionsbegriff Sigmund Freuds», στο *Nase / Scharfenberg* (1977), σελ. 296-310.

16. Freud, *L'avenir d' une illusion*, σελ. 61.

17. Όπ. παρ., σελ. 78-80. Ο Freud αναγνωρίζει τις αξιώσεις αλήθειας τις οποίες ενέχουν ορισμένα θρησκευτικά δόγματα, βλ. διεξοδικά, Freud, *L'avenir d' une illusion*, σελ. 62-63. Πρόκειται όμως για αλληγορικές υποτυπώσεις της αλήθειας, μη-επιδεκτικές ορθολογικής πρόσβασης από την κοινή εννόηση. πρβλ. και Freud, *L' Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris (Gallimard), 1986, σελ. 224-27 και 235-37. Στο σημαντικό αυτό έργο του ο Freud διευρύνει την προβληματική του *Totem* και *Tabou* (σελ. 237 κ.ε.) αναφερόμενος στην ουσία της σχέσης προς την πατρική *imago* ως μετάβαση σε μία θρησκεία του πατρός (σελ. 240-244). πρβλ. και P. Ricœur, «Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds», στον τόμο *Nase / Scharfenberg* (1977), σελ. 206-218.

18. Βλ. συστηματική εξέταση στο Baudouin (1963), σελ. 297-316, ιδίως σελ. 301 κ.ε. Για το ευρύτερο αυτό ζήτημα, βλ. και Kurt Niederwimmer, «Kerygmatisches Symbol und Analyse. Zur Kritik der tiefenpsychologischen Bibelinterpretation», στον τόμο *Nase / Scharfenberg* (1977), σελ. 264-291.

19. Holm (1990), σελ. 128. Πληρέστερη επισκόπηση των συγχρόνων απόψεων των σχετικών με τα ζητήματα αυτά, βλ. στον τόμο υπό την επιμέλεια των P. Fédida και D. Widlöcher (1994).

20. Βλ. διεξοδικά, E. G. Humbert, «Des organisateurs inconscients. L' idée d' archétype selon C.G. Jung», στο *De l' archétype. Cahiers de psychologie jungienne* 32 (1982), σελ. 13-34.

21. Wyss (1991), σελ. 152 κ.ε.

22. Βλ. περαιτέρω, J. W. T. Redfearn, «Nature de l' activité archétype. Intégration de l' expérience spirituelle et corporelle», στο *De l' archétype*, όπ. παρ., σελ. 35-54. Για μία σύγχρονη προσέγγιση των υποκειμενικών προεκτάσεων της θρησκευτικής συμβολικής, βλ. Fraas (1990), σελ. 102 κ.ε.

23. Βλ. πλήρη διαπραγμάτευση στο Greenberg / Mitchell (1983), σελ.

21 κ.ε. και 224 κ.ε. Για μία συστηματική ανακεφαλαίωση των υφιστάμενων αποκλίσεων μεταξύ δομικού υποδείγματος του Freud και μεταγενέστερων σχεσιακών υποδειγμάτων, βλ. Greenberg/Mitchell, σελ. 397 κ.ε. Αξίζει να υπογραμμισθεί εν προκειμένω ότι η υφιστάμενη διαφορά μεταξύ των δύο υποδειγμάτων προϋποθέτει μία διαφορετική σύλληψη του υπέρ-εγώ. Η φροϋδική προσέγγιση του υπέρ-εγώ θεμελιώνεται σε μία ενιαία και καθολική έννοια, σε αντίθεση προς την πολυσημία και πολλαπλότητα χρήσεων, που διακρίνει μεταγενέστερες διαπραγματεύσεις του όρου· βλ. σχετικά τις συμβολές του τόμου υπό την επιμέλεια των N. Amar / G. Le Goués / G. Pradier (1995).

24. Βλ. σχετική επισκόπηση στο Greenberg / Mitchel (1983), σελ. 151 κ.ε.

25. Ομοίως στο ίδιο έργο, σελ. 352 κ.ε.

26. J.W. Jones (1991), σελ. 63.

27. Όπ. παρ., σελ. 62 κ.ε.

28. Όπ. παρ., σελ. 63.

29. W. Meissner (1984), σελ. 23 κ.ε.

30. Όπ. παρ., σελ. 54-56, 68-72, 104 κ.ε.

31. Βλ. διεξοδικά, Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 233 κ.ε.

32. Meissner (1984), σελ. 132-33.

33. Winnicot (1971), σελ. 38 κ.ε., Meissner (1984), σελ. 164-71, 177-

84.

34. Ann-Marie Rizzuto (1979), σελ. 41 κ.ε.

35. Rizutto (1979), σελ. 177-78.

36. J. W. Jones (1991), σελ. 43.

37. Όπ. παρ., σελ. 44.

38. Rizutto (1979), σελ. 45 κ.ε.

39. Όπ. παρ., σελ. 202-3.

40. Όπ. παρ., σελ. 208.

41. Όπ. παρ., σελ. 200.

42. Η ηθική του θρησκευτικού φρονήματος ενδέχεται να εκληφθεί, αναλόγως των περιστάσεων και των κλινικών περιπτώσεων, άλλοτε ως ένδειξη ψυχικής αρτιότητας και άλλοτε ως τμήμα μιας ευρύτερης ψυχοπαθολογίας. Τούτο εξαρτάται από τις εκάστοτε επιπτώσεις της ψυχολογικής λειτουργίας της περί θεού *imago* στην επίτευξη μιας συνεκτικής ή λογικά συναφούς έννοιας εαυτού ή αντιστρόφως μιας διασπασμένης και νευρωτικά εξαρτημένης υποκειμενικότητας. Βλ. διεξοδικά, Thomas (1982) και Fraas (1990), σελ. 149-55.

43. Ειδικότερα ο S. Leavy [(1988), σελ. 56], υπογραμμίζει τον ενυπάρχοντα παραλληλισμό μεταξύ της ψυχαναλυτικής διαύγασης των απωτέρων ανθρωπίνων προθέσεων και κινήτρων και της διαρκούς αποκαλυπτικής παρουσίας του θεού εντός του κόσμου.

44. Ο Leavy διατείνεται ότι μόνη η υπέρβαση του φροϋδικού θετικισμού, ο οποίος καταλήγει στην τελική υπαγωγή της *conditio humana*

στα δεδομένα των αισθήσεων, επιτρέπει την επανατοποθέτηση του ερωτήματος του σχετικού προς τις αξιώσεις αλήθειας κάθε θρησκευτικού λόγου στη βάση μεταθεωρητικών και λογικών κριτηρίων.

45. Ο ίδιος ερευνητής επιδιώκει τη διερεύνηση της θρησκευτικής εμπειρίας με υιοθέτηση ψυχαναλυτικών μεθόδων και εννοιολογικών σχημάτων χωρίς βεβαίως να υποπέσει στον κίνδυνο προσαρμογής του ψυχαναλυτικού λόγου στις απαιτήσεις της θρησκευτικής διερμίνευσης των βιωμάτων του ιερού. Στα ως άνω πλαίσια συνιστάται η αποφυγή της δυνατότητας εκκοσμίκευσης του θρησκευτικού λόγου χάριν της θεωρητικής του αξιοπιστίας [Leavy (1988), σελ. 74 κ.ε.].

46. Ο Leavy τελικώς προσφέρει μία δυαλιστική επίλυση του προβλήματος της σχέσης ψυχανάλυσης και θρησκείας με βάση τις ακόλουθες προκείμενες: α) την υπόθεση ότι η επιστημονική δραστηριότητα οφείλει να εντάσσεται στα όρια του δικού της γνωστικού πεδίου και β) την παραδοχή περί ύπαρξης και διάρθρωσης μιας σφαίρας εμπειριών που προσιδιάζει στο θρησκευτικό λόγο, ευρισκομένης εκτός του πεδίου δικαιοδοσίας της επιστήμης. Αυτή η οντολογική διχοτόμηση μετριάζεται από τη διαπίστωση ότι ψυχανάλυση και θρησκεία ως διακριτές δραστηριότητες εννοημάτωνονται μόνον εντός των δικών τους ξεχωριστών ερμηνευτικών πεδίων, εντός των οποίων ο αντίστοιχος λόγος εγείρει τις όποιες αξιώσεις εγκυρότητας και αλήθειας. Και τούτο γιατί το θρησκευτικό φαινόμενο δεν περιορίζεται μόνο στη σφαίρα του υποκειμενικού ατομικού βιώματος, αλλ' αφορά και τις ευρύτερες διατομικές αλληλοδράσεις, γεγονός που οφείλει να συμβάλλει στην αποτροπή της μετατροπής της θρησκευτικής εμπειρίας σε εξαρτημένη μεταβλητή μιας διεπιστημονικής θεώρησης των ιδιαιτεροτήτων του ατομικού ψυχισμού.

47. J. W. Jones (1991), σελ. 65.

48. Όπ. παρ., σελ. 67.

49. Όπ. παρ., σελ. 68 κ.ε.

50. Όπ. παρ., σελ. 80 κ.ε.

51. Όπ. παρ., σελ. 81.

52. Βλ. διεξοδικά, Γ. Ν. Γκότσης, *Οι επιπτώσεις του γαλλικού Μάη του '68 σε μία ψυχαναλυτική θεώρηση του πολιτικού*, διδ. διατριβή, Αθήνα 1990, σελ. 183-187.

53. Βλ. σχετικά, Vergote / Aubert (1972), Vergote (1969), Spilka (1975).

54. Βλ. διεξοδικά, Kohlberg (1981). Ανακεφαλαίωση των σχετικών προβλημάτων βλ. στο Habermas, *Morale et communication*, trad. C. Bouchindhomme Paris (Cerf), 1986, σελ. 54 κ.ε., 132 κ.ε., ιδίως σελ. 138 κ.ε.

55. Βλ. αναλυτικά, P. Legendre, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du Droit*, Paris (Fayard), 1988, σελ. 271 κ.ε.

56. Το ζήτημα αυτό έχει αναλυθεί εκτενώς, μεταξύ άλλων, και από τον E. Fromm, *The fear of freedom*, ελλ. μτφρ. *Ο φόβος μπροστά στην*

ελευθερία, Αθήνα, 1971, σελ. 62 κ.ε., όπως βεβαίως και από τον Louis Dumont, *Essais sur l' individualisme. Une perspective anthropologique sur l' idéologie moderne*, Paris (Seuil), 1983, σελ. 33 κ.ε.

57. J. W. Jones (1991), σελ. 82.

58. Βλ. Fairbairn (1952). Ανακεφαλαίωση της σχετικής προβληματικής βλ. στο Greenberg/Mitchell (1983), σελ. 160 κ.ε.

59. Fairbairn (1952), σελ. 67.

60. Για μία εννοιολογική πλαισίωση του όρου, βλ. αναλυτικά, K. Metzler, *Der griechische Begriff des Verzeihens*, Tübingen (J.C.B. Mohr), 1991.

61. J. W. Jones (1991), σελ. 83.

62. Βλ. διεξοδική ανάλυση στο Γ.Ν. Γκότσης, «Εξορθολογισμός των θρησκευτικών-μεταφυσικών κοσμοεικόνων και απομάγευση του κόσμου», στο υπό έκδοση έργο του ίδιου, *Θρησκεία, νεωτερικότητα και σύγχρονη πολιτισμική ταυτότητα*.

63. Βλ. σχετικά, Hansen (1965), Henz (1954), Rizzuto (1979)

64. Masterson (1985), σελ. 21 κ.ε.

65. Kohut (1984), σελ. 147.

66. Όπ. παρ., σελ. 66 κ.ε. Ο Kohut διαβλέπει σ' αυτό το γεγονός της προσχώρησης, ένταξης και τελικής υπαγωγής του ατόμου στη δικαιοδοσία θρησκευτικών σεκτών που απαιτούν πλήρη συμμόρφωση προς αυταρχικά συστήματα ηθικών επιταγών, την έλλειψη μιας δομής εαυτού, ικανής να αποδεσμευθεί από αντικειμενότητες εξαρτήσεων, που υποδηλώνουν την κατίσχυση αρχαϊκών αντικειμένων κατ' αναλογία προς το φρουδικό μηχανισμό της παλινδρόμησης.

67. Kohut (1984), σελ. 52.

68. Stern (1985), σελ. 97.

69. Όπ. παρ., σελ. 132.

70. Βλ. σχετικά, Mahler / Pine / Bergmann (1980). Επίσης, Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 281 κ.ε.

71. Βλ. Greenberg / Mitchell (1983), σελ. 274 κ.ε. 300 κ.ε.

72. J. W. Jones (1991), σελ. 99.

73. Οι ανωτέρω διαφορές μεταξύ των προσεγγίσεων των Masterson, Kohut και Stern υποδεικνύουν και τις αντίστοιχες κανονιστικές δεσμεύσεις, οι οποίες διαφαίνονται και στη διάσταση των εν λόγω ψυχολογικών θεωριών ως ηθικών-δεοντολογικών συστημάτων, γεγονός που έχει υπαχθεί στο πεδίο ενδιαφερόντων της σύγχρονης επιστημονικής θεώρησης της θρησκείας· βλ. αναλυτική διαπραγμάτευση των σχετικών ζητημάτων στο Browning (1988) και McDargh (1983). Αυτή η κανονιστική προβληματική αποκρυσταλλώνεται στην τελεολογία, πρόταξη και υιοθέτηση ενός ιδεώδους ανθρώπινου τύπου, ο οποίος άλλοτε εξειδικεύεται ως κατάφαση μιας αυτόνομης ατομικότητας (Masterson) και άλλοτε ως ανάγκη συγκρότησης ενός εαυτού, ο οποίος διαπερνάται από ένα πλέγμα διαπροσωπικών διαδράσεων (Kohut).

74. Βλ. ενδεικτικά, Bollas (1987), σελ. 16-17. Proudfoot (1985), σελ. 179 κ.ε., 232 κ.ε. Pruyser (1985), σελ. 261 κ.ε. Vergote (1983), σελ. 153 κ.ε.

75. Kohut (1971), σελ. 55.

76. Η θεραπευτική διαδικασία συντελείται κατά Kohut, όχι με την επίκληση ενός αυτόνομου και ανεξάρτητου από διατομικές επιδράσεις εγώ, αλλά με την προσφυγή στις κατάλληλες εκείνες διεργασίες που καθιστούν δυνατή την πρόσληψη, αξιοποίηση και επεξεργασία ωρίμων μάλλον παρά παιδικών ή αρχαϊκών αντικειμενοτρόπων σχέσεων.

77. Βλ. ενδεικτικά, Μ. Buber, *Το πρόβλημα του ανθρώπου*, μτφρ. Χ. Αποστολόπουλος, Αθήνα (εκδ. Γνώση), 1987, σελ. 69 κ.ε.

Επιλογή βιβλιογραφίας

- Allport, G. W., *The individual and his Religion*, New York / London, 1966 (1950)
- Amar, N./G. Le Gouès/G. Pradier, *Surmoi II. Les développements post-freudiens*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Baudouin, Ch., *L' œuvre de Jung et la psychologie complexe*, Paris, 1963.
- Berger, P. / Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt / M., 1969.
- Birk, K., *Sigmund Freud und die Religion. Seine Religions philosophie und ihre Diskussion im deutschen Sprachraum, unter besonderer Berücksichtigung der Katholischen Stellungnahmen* [Münsterschwarzacher Stud. 10], Münsterschwarzach Ablei, 1970.
- Bollas, C., *The Shadow of the Object. Psychoanalysis of the unthought known*, New York / London, 1987.
- Brown, L. B. (Hrsg), *Advances in the Psychology of Religion*, Oxford, 1985.
- Browning, D., *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Minneapolis, 1988.
- Bukow, W. D., *Kritik der Alltagsreligion. Beitrag zu den Regulations und Legitimationsproblemen des Alltags*, Frankfurt / M. 1984.
- Daiber, K. W. / Luckmann, Th (Hrsg), *Religion in der Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München, 1983.
- Enriquez, E., *De la horde à l' Etat. Essais de psychanalyse du lien social*, Paris, 1983.
- Fairbairn, W. R.D., «The Repression and the return of bad objects», in *An Object Relations Theory of Personality*, New York, 1952.
- Fédida, P. / Widlöcher, D. (eds), *Les évolutions: phylogénèse de l' individuation* [Colloque (*Revue Internationale de psychopathologie*)], Bordeaux, 1993], Paris (P.U.F.), 1994.

- Fédida, P. / Wildlöcher, D. (éds.), *Actualité des modèles freudiens*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Fine, A. / Perron, R/ Sacco, F (éds.), *Psychanalyse et préhistoire. Naissance des signes*, Paris (P.U.F.), 1994.
- Fischer, W. / Marhold, W. (Hrsg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, Stuttgart, 1978.
- Fraas, H. W., *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1990.
- Fraisse, P. / Segui, J. (dir.), «Les origines de la psychologie scientifique», [centième anniversaire de *L' Année psychologique* (1894-1994)], Paris (P.U.F.), 1994.
- Freud, S. (1927), *L' avenir d' une illusion*, Paris (P.U.F.), 5η εκδ. 1980.
 » (1929), *Malaise dans la civilisation*, Paris (P.U.F.), 9η εκδ. 1983.
 » (1912/13), *Totem et tabou*, Paris (Payot), 1981.
 » (1934), *L' homme Moïse et la religion Monothéiste*, Paris (Gallimard), 1986.
- Gins, K., *Religionspsychologische Untersuchung auf introspektiver Grundlage*, München, 1992.
- Glaser, H., *Sigmud Freud et l' âme du XXe siècle, psychodrame d' une époque: matériels et analyses*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Godin, A., *The psychological dynamics of religious experience*, Birmingham, 1985.
- Greenberg, J. / Mitchell, S., *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Mass, 1983.
- Grom, B., *Religionspsychologie*. Göttingen, 1992.
- Hansen, W., *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes*, München, 1965.
- Hark, H., *Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung*, Stuttgart, 1984.
- Hartmann, H., *Psychoanalysis and Moral Values*, New York, 1960.
 » *Ego. Psychology and the Problem of Adaption*, New York, 1958.
- Helsper, W., *Selbstkrise und Individuationsprozeß. Subjekt und sozialisationstheoretische Entwürfe zum imaginären Selbst der Moderne*, Wiesbaden, 1989.
- Henz, H., «Die Entwicklung des Gottesbildes im Kindes – und jugendalter», in *Pädag. Welt*, 1954, σελ. 595 κ.ε.
- Holm, N. G., *Einführung in die Religions psychologie*, München / Basel, 1990.
- Holzapfel, R. M., *Welterlebnis. Das religiöse Leben und seine Neugestaltung*, [Hauptwerke, Bd. 2], Frankfurt / M., 1983.
- Jetter, W., *Symbol und Ritual Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen, 1978.
- Jones, Ernest, *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (επίμετρο του Helmut Dahmer), Frankfurt / M., 1971.
- Jones, James W., *Contemporary Psychoanalysis and Religion*, New Haven / London, 1991.

- Jung, C. G., *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, [G.W. Bd. 11], Heitersheim, 5η εκδ. 1988.
- Jung, C. G., *Psychologie und Alchemie*, [G. W. Bd 12], Heitersheim, 6η εκδ. 1990.
- Kaufmann P., *L' inconscient du politique*, Paris, 1979.
- Keilbach, W., *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie*, Paderborn / München / Wien / Zürich, 1973.
- Klünker, W. U., *Psychologische Analyse und theologische Wahrheit. Die religionspsychologische Methode Georg Wobbermins* [Göttinger Theol. Arb. 33], Göttingen, 1985.
- Kohlberg, L., *The Philosophy of moral development*, New York, 1981.
- Kohut, H., *The Analysis of the Self*, New York, 1971.
- » *The Restoration of the Self*, New York, 1977.
- » *How does Analysis cure?* [edited by A. Goldberg], Chicago, 1984.
- Lange-Eichbaum, W. / Kurth, W., «Die religiösen Führer», [Genie, Irrsinn und Ruhm, Bd 6], München / Basel, 7η εκδ. 1989.
- Laplanche, Jean et al., *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, [Actes du Colloque international de psychanalyse, Montréal, 3-5 Juillet 1992, Jacques André (dir.),], Paris (P.U.F.), 1994.
- Leavy, S., *In the Image of God. A psychoanalyst' s view*, New Haven, London, 1988.
- Legrand, M., *Psychanalyse, science, société*, Liège, 1984.
- Le Rider, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l' identité*, Paris, 1990.
- Loewald, H., *Psychoanalysis and the History of the Individual*, New Haven, London, 1978.
- » *Sublimation*, New Haven, 1988.
- Lorenzer, A., *Kritik des psychoanalytischen Religionsbegriffs* Frankfurt /M., 1970. Του ιδίου, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt / M., 3η εκδ. 1985.
- Madsen, K. B., *A History of Psychology in Metascientific Perspective*, Amsterdam, 1988.
- Lübbe, H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz / Wien / Köln, 1986.
- Mahler M./ Pine, F., / Bergmann A., *Die psychische Geburt des Menschen Symbiose und Individuation*. Frankfurt, 1980.
- Mann, Ul., *Einführung in die Religionspsychologie*, Darmstadt, 1973.
- Masterson, J., *The Real Self*, New York, 1985.
- Mc Dargh, J., *Psychoanalytic object relations theory and the study of religion*, Lanham, Md., 1983.
- Meadow, M. J./Kahoe, R.D., *Psychology of Religion*, New York / London, 1984.
- Meisner, W.W., *Psychoanalysis and religious experience*, New Haven, 1984.

- Messer, S. / Sass, L, Woolfolk, R., *Hermeneutics and psychological theory*, Nuew Brunswick, N. J., 1988.
- Mette, N. / Steinkamp H., *Sozialwissenschaften und praktische Theologie*, Düsseldorf, 1983.
- Mitchell, S., *Relational Concepts in Psychoanalysis: An integration*, Cambridge, Mass, 1988.
- Mörth, I., *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion*, Stuttgart, 1978.
- Müller-Pozzi, H., *Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie*, München, 1975.
- Oerter, R., «Zur Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft», *Archiv für Rel.-Psychol*, 14 (1979), σελ. 70 κ.ε.
- Otto, R., *Das Gefühl des Überweltlichen*, München, 1932.
- » *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1η εκδ. 1917, ανατύπωση 1991 της έκδοσης του 1979 (1963).
- Proudfoot, W. , *Religious experience*, Berkeley / Los Angeles, 1985.
- Pruyser, P., *A Dynamic Psychology of Religion*, New York, 1968.
- » «Psychoanalysis and the sacred», στον τόμο *The Sacred in a Secular Age, Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, Ph. E. Hammond (ed.), Berkeley / Los Angeles, 1985, σελ. 257-267.
- Reik, Th., *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung*, Frankfurt / M., 2η εκδ. 1983, Wien / Leipzig, 1923.
- Rexilius, G. (Hrsg), *Psychologie als Gesellschaftswissenschaft. Geschichte, Theorie und Praxis kritischer Psychologie*, Wiesbaden, 1988.
- Richter, H. W., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg, 1979.
- Rizzuto, A. M., *The birth of the Living God. A psychoanalytic Study*, Chicago / London, 1979.
- » «The Psychological Foundations of Belief in God, in Brusselmans, Ch.», *Toward Moral and Religious Maturity*, Morristown, N. J., 1980.
- Robin, Mon./Casati, Ir./Huisman, Dr, *La construction des liens familiaux pendant la première enfance*, Paris (P.U.F.), 1995.
- Rosolato, G., *Le sacrifice. Repères psychanalytiques*, Paris, 1987.
- Rotmann M., «Der Vater der frühen Kindheit – ein strukturbildendes drittes Objekt», in *Bittner* (1981).
- Sacher, Horst, *Regeltheoretische Analysen kulturgeschichtlicher Existenzphänomene*, [Regulierungspsychologie, Bd. 5], Maudrich, W. Verl. 1989.
- Scharfenberg, J. / Nase, E. (Hrsg), *Psychoanalyse und Religion...*, Darmstadt, 1977.

- Scholl, N., *Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis*, München, 1980.
- Siebel, W. A., *Hoffnung und Sinn. Texte zu Theologie und Religionspsychologie*, Institut für wiss, Psych, 1989.
- Sibony, D., *Les trois monothéismes*, Paris (Seuil), 1992.
- Spilka, B. et al., «Parents, Self and God: a test of competing theories», *Review of Religious Research* 16 (1975), σελ. 154-165.
- Spranger, Ed., *Philosophie und Psychologie der Religion. hrsg von Bähr, H.* [Ges. Schr., Bd. 9], Tübingen, 1974.
- Stählin, W., «Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie», *Archiv für Rel.-Psychol.* 2/3 (1921), σελ. 136 κ.ε.
- Stern, D. N., *The Interpersonal world of the Infant*, New York, 1985.
- Stufkens, H., *Heimweg nach Gott. Das Entstehen eines neuen religiösen Paradigmas*, μτφρ. Ed. Kirchmann, Paderborn, 1988.
- Tenzler, Joh., *Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit / G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner "Komplexen-Psychologie"*, Paderborn, 1975.
- Thomas, K., «Religions psychopathologie, in Condrau, G. (Hrsg)». *Psychologie der Kultur*, Bd 1, Weinheim / Basel, 1982, σελ. 121 κ.ε.
- Troeltsch, E., *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, Tübingen, 1905.
- Unger, J., *The religious experience. A psychological study*, Stockholm, 1976.
- Vergote, A., *Psychologie religieuse*, Liège, 4η εκδ. 1972, 1η εκδ. 1966.
- » *Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*. Liège, 2η εκδ. 1987, 1η εκδ. 1983.
- » *The Parental Figures and the Representation of God. A psychological and cross-cultural study*, Mouton, The Hague, 1980.
- Vergote, A. / Aubert, C., «Parental Images and Representations of God», *Social Compass* 19 (1972), σελ. 431-44.
- Vergote, A. et al., «The concept of God and parental images», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (1969), σελ. 79-87.
- Wagner, F., *Was ist Religion. Studien zu ihren Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, 1986.
- Weiss, E., «Symbolischer Interaktionismus und Psychologie. Zur Geschichte und Bedeutung ihres theoretischen Verhältnisses», in *Psyche* 9 (1988), σελ. 795 κ.ε.
- Winnicott, D. W., *The Maturational Process and the facilitating Environment*, London, 1965.
- Wyss, D., *Psychologie und Religion. Untersuchungen zur Ursprünglichkeit religiösen Erlebens*, Würzburg, 1991.